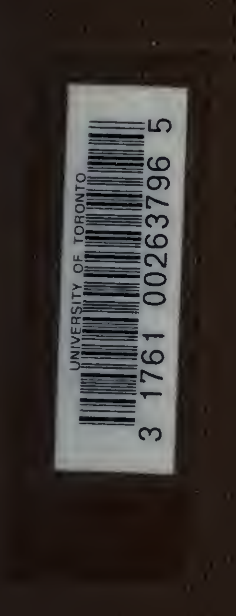

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00263796 5

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/essaisurlhistoir02ferr

ESSAI SUR L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

EN ITALIE

AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

ESSAI SUR L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

EN ITALIE

AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

PAR

LOUIS FERRI

Ancien Élève de l'École normale supérieure de Paris, professeur d'Histoire de la Philosophie à l'Institut supérieur de Florence.

TOME SECOND

PARIS

DURAND, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
rue Cujas, 9.

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS,
quai des Grands-Augustins, 35

1869

Droits de reproduction et de traduction réservés.



902252

B
3601
F4
E2

LIVRE IV.

MAMIANI.

LIVRE IV.

CHAPITRE PREMIER

SOMMAIRE. — Biographie de M. Mamiani (1). — Sa famille. — Ses études au collége romain. — Son séjour en Toscane. — Sa collaboration à l'*Antologia* et ses rapports avec les écrivains qui fréquentaient le cabinet littéraire de J.-Pierre Vieusseux. — Son séjour et ses occupations à Turin. — Révolution romagnole de 1831. — Mamiani membre du gouvernement provisoire de Bologne et ministre de l'intérieur. — Capitulation d'Ancône. — Mamiani en prison à Venise. — Son exil et son séjour en France. — Son talent poétique. — Son influence dans l'émigration italienne. — Son écrit intitulé : *Notre Avis sur les affaires d'Italie* (1839). — Son retour en Italie en 1846. — Mamiani à Rome en 1848. — Mamiani deux fois ministre de Pie IX. — Lettre de Mamiani à Gioberti sur la révolution mazzinienne de Rome. — Sa conduite à la Constituante romaine. — Mamiani à Gênes et à Turin. — Il devient ministre de l'instruction publique dans le cabinet présidé par M. de Cavour en 1860. — Son académie de philosophie italique.

Le comte Terenzio Mamiani Della Rovere est né vers la fin de la dernière année du dix-huitième siècle, à Pesaro,

(1) Sur la biographie de M. Mamiani, on peut consulter son ouvrage intitulé : *Confessioni d'un metafisico*, un écrit de M. Saredo faisant partie de la collection des *Contemporains italiens*, Turin, 1860 ; un recueil de biographies publié par Baudry, Paris, 1847 ; le *Dictionnaire des contemporains de* M. Vapereau. Nous devons à nos relations personnelles avec l'auteur un certain nombre des informations que nous avons pu ajouter à notre notice. Quelques autres traits enfin sont puisés dans l'ouvrage de M. Louis Farini sur les Etats romains, dans les mémoires de Montanelli et du général Zucchi.

petite ville des Marches, située près de la côte de l'Adriatique, entre Rimini et Ancône. Ses ancêtres se distinguèrent par leur attachement à cette puissante famille des Della Rovere qui, au commencement du seizième siècle, succéda à celle des Montefeltro dans le duché d'Urbin et en conserva la possession jusqu'en 1624, époque où il fut dévolu à la cour de Rome. C'est, dit-on, à ces services qu'ils durent le privilége d'unir le nom de la dynastie au leur. Mais celui dont l'histoire a entouré le souvenir d'un certain éclat est ce François-Marie Mamiani qui exerça une influence prépondérante dans les conseils de François-Marie II Della Rovere, dernier duc d'Urbin, et qui seconda de tous ses efforts son malheureux souverain pour empêcher la dévolution de ses États au Saint-Siége. Le mort prématurée de cet homme remarquable leva le plus fort obstacle à l'accomplissement de cette dévolution. (Denina, *Révolutions d'Italie*, livre XXIII, chap. v.)

Il ne paraît pas cependant que l'aversion de François-Marie pour le gouvernement clérical se soit conservée dans la famille Mamiani jusqu'à Terenzio, car son père l'envoya achever ses études à Rome, à l'époque où le pape venait d'être rétabli sur son trône temporel par les vainqueurs de Napoléon, et la capitale du monde chrétien était devenue le centre de la réaction politique et religieuse.

Au collége romain, le jeune Terenzio eut pour condisciple ce même Antonelli qui est aujourd'hui cardinal et secrétaire d'État. Singulière rencontre que le sort renouvelle tant de fois dans l'histoire ! Deux jeunes gens que l'étude avait d'abord réunis, et que la volonté de leurs parents dirigeait vers le même but, devaient parcourir, dans une même phase historique, les carrières les plus rapprochées et les plus contraires !

Mamiani et Antonelli devaient être un jour premiers ministres du même pape, et se suivre au pouvoir pour exercer sur la papauté temporelle et l'Italie les influences les plus diverses. Car l'un, cédant à l'enthousiasme provoqué par les idées de Gioberti et les commencements glorieux du pontificat de Pie IX, essaya de réconcilier la souveraineté temporelle du pape avec les droits de la nation et les exigences du progrès; et l'autre, cachant d'abord ses desseins sous un libéralisme de circonstance, attendait en secret le mo-

ment pour manifester son vrai génie et jouer le principal rôle dans la direction rétrograde accomplie par la papauté depuis 1849 jusqu'à nos jours.

Le séjour du jeune Mamiani à Rome dut être pour son esprit pénétrant un sujet d'observation et une source d'instruction bien différente de celle que son père en avait espéré. Car non-seulement il n'en revint pas avec l'amour de la théocratie et le respect pour le gouvernement des prêtres, mais il rentra dans sa ville natale troublé par le mélange d'hypocrisie et de despotisme dont il avait été témoin.

Il demeura à Pesaro jusqu'en 1825, époque à laquelle la mort d'une personne tendrement aimée l'affligea au point qu'un voyage fut jugé nécessaire au rétablissement de sa santé. Il se rendit à Florence, et son séjour dans cette ville contribua à fixer la direction de ses études, à développer son talent et ses sentiments politiques.

Il y avait à peine cinq ans que Jean-Pierre Vieusseux d'Oneille, originaire de la Suisse française par sa famille, avait fondé dans la capitale de la Toscane un cabinet de lecture qui, sous son adroite direction et par un concours exceptionnel de circonstances favorables, devait servir avec succès la cause des lettres et du progrès national.

A l'existence de ce cabinet se rattachaient des réunions fréquentes de savants et de littérateurs étrangers et nationaux dont Vieusseux était l'hôte estimé et courtois, et la publication d'un recueil périodique qui devait représenter et propager le mouvement intellectuel dans la Péninsule. Cette revue, devenue célèbre sous le nom modeste d'*Antologia*, comptait déjà en 1825 d'illustres écrivains parmi ses rédacteurs. Romagnosi, Carmignani, Forti, Capei, Montani, y traitaient à différents points de vue les questions relatives à la philosophie du droit; Tommaseo y unissait une littérature élégante et un libéralisme éprouvé à l'idéalisme de Rosmini et à la foi catholique. Le jeune Mamiani prit aussi place parmi eux et jouit, comme écrivain, de l'indépendance qui était accordée à ses aînés. Car Vieusseux, inflexible sur un certain nombre de règles qui présidaient à la marche générale de l'*Antologia*, savait concilier l'harmonie des écrits avec la liberté des opinions, et au milieu des obstacles de toute espèce que le gouvernement, la diplomatie et la cen-

sure lui suscitaient, il parvint, non sans un vrai mérite, à continuer, pendant douze ans, la publication d'une revue dont le rôle et le succès appartiennent à l'histoire et sauveront son nom de l'oubli (1).

Les réunions qui avaient lieu chez Vieusseux furent pour le jeune écrivain une école de littérature et de politique. Là se rendaient en effet Confalonieri, le compagnon de Silvio Pellico au Spielberg; Gabriel Pepe, chef de milices constitutionnelles, échappé à la vengeance du roi de Naples; Joseph Poerio, l'éloquent orateur du parlement napolitain de 1821; le marquis Gino Capponi, jeune alors et déjà dévoué à la cause nationale. Mais ceux dont il chercha davantage la conversation et les conseils furent Giordani, prosateur au style classique; Colletta, l'historien de la révolution de Naples; Jacques Léopardi, philologue et poëte admirable; Niccolini, le rénovateur de la tragédie italienne. Le goût, le savoir et le patriotisme de ces écrivains firent sur son âme une impression féconde et y développèrent cet amour de la forme classique qui distingue ses écrits, et qu'il a poussée plus loin qu'eux dans certaines parties du style.

Enfin, il y a un autre écrivain illustre dont l'autorité et les conseils ont beaucoup contribué à former le goût et le talent classique de M. Mamiani : c'est ce même Perticari, restaurateur de l'étude de Dante et des auteurs du XIVe siècle, qui ne fut pas étranger à la direction des premiers travaux de Rosmini.

Ses rapports avec Mamiani ont été naturellement plus directs que ses relations avec Rosmini, car Perticari est de Pesaro, et Mamiani a cultivé son amitié.

Aux conversations agréables et aux distractions de toute sorte dont Florence abondait, et qui venaient chercher pour ainsi dire ce jeune homme brillant et spirituel, succédèrent bientôt des occupations plus sérieuses. Peu secondé par un père excellent d'ailleurs, mais qui ne goûtait pas les opinions politiques de son fils et sa passion pour la littérature, Mamiani dut chercher de l'emploi et accepter les fonctions de profes-

(1) Sur l'influence exercée par le cabinet Vieusseux et par l'*Antologia*, voyez les Mémoires de Montanelli déjà cités, édition de Turin, 1853, p. 29 et 30 du 1er volume, et Tommaseo sur J. Pierre Vieusseux et la civilisation italienne dans un quart de siècle, 2e édition, Florence, 1864.

seur de belles-lettres dans l'Académie militaire de Turin. Il les exerça pendant deux ans, mais au bout de ce temps il rentra à Pesaro, dont le séjour, peu agréable en comparaison de celui de Florence, lui sembla cependant bien préférable à celui de la capitale du Piémont. Car à cette époque la ville de Turin était loin d'offrir les agréments matériels et intellectuels qu'on trouve aujourd'hui dans ses quartiers populeux et dans sa brillante société. Cette ville, qui à partir de 1848 devint le foyer de la liberté italienne et qui rivalise maintenant en beauté avec les cités les plus admirées de la Péninsule, était alors presque entièrement fermée à l'amour de la liberté, à la poésie et au progrès. Remarquable par la régularité proverbiale de ses rues et de ses maisons, sa physionomie monotone était l'image des habitudes sévères et froides des habitants; elle n'était pas faite pour passionner et retenir l'âme d'un poëte et d'un patriote; d'autant plus que les jésuites et une aristocratie ombrageuse y dominaient et y rendaient impossible tout projet d'innovation. Depuis le mouvement avorté de 1821, le gouvernement piémontais avait pris les mesures les plus rigoureuses pour prévenir le retour de pareilles entreprises, et si vers 1830 Gioberti commença à réunir autour de lui des jeunes gens dont il se fit une espèce d'école, on se souvient aussi que cette société fut dispersée dès sa naissance par l'exil de celui qui l'avait fondée.

Mamiani ne rentra à Pesaro que pour se rendre bientôt après dans les Romagnes, où se préparait un mouvement insurrectionnel (février 1831). Bologne en était le centre; le gouvernement provisoire qui en prit les rênes décréta la déchéance du pape comme souverain temporel et appela les Italiens à la délivrance. Mamiani en faisait partie en qualité de ministre de l'intérieur, et le général Charles Zucchi dans ses Mémoires (page 107, édition de Turin, 1860) nous fournit le témoignage le plus honorable sur sa conduite dans cette circonstance. Car tandis que ses collègues, à l'approche de l'armée autrichienne, renonçaient à la résistance, le jeune ministre de l'intérieur exhorta chaudement ce vieux soldat de l'empire à se mettre à la tête des Bolonais, et à soutenir une lutte désespérée contre l'armée d'occupation. Le général ne jugea pas convenable d'attendre l'ennemi à Bologne; il préféra en sortir pour aller prendre position près de Ri-

mini. Le comte Mamiani était dans cette ville au moment de la rencontre qui eut lieu entre les Autrichiens et les Italiens. au pont de César.

On sait quelle en fut l'issue. Les jeunes gens de bonne volonté que Zucchi menait avec lui firent bonne contenance devant les forces régulières et supérieures en nombre du général autrichien ; mais le chef des Romagnols dut se replier sur Ancône, car une capitulation y avait été convenue entre le gouvernement insurrectionnel et le cardinal Benvenuti, d'abord fait prisonnier, ensuite délivré par les révoltés. Mamiani ne voulut point la signer, résolution courageuse autant que prévoyante, car la convention fut violée par l'Autriche et le gouvernement papal, conjurés contre leurs ennemis communs.

A la suite de ces faits, Mamiani s'embarqua avec un certain nombre de Romagnols et de Modenais pour chercher un refuge dans un pays libre ; mais, surpris et arrêté avec eux par un navire de l'escadre autrichienne, il fut conduit à Venise et jeté en prison. (Voir Farini, les États romains, livre I, c. IV.) Mamiani partagea avec ses compagnons d'infortune les sympathies furtives que les patriotes de Venise leur témoignèrent, et chercha une diversion plus efficace à ses souffrances dans la poésie. L'idylle consacrée aux patriarches, qui est placée en tête de ses compositions poétiques, a été écrite durant son séjour dans les prisons de Venise et en contient la preuve.

Du fond de son cachot, le poëte élève son esprit au triple idéal de la nature, de la société et de la religion, et l'incarnant pour ainsi dire dans l'âge des patriarches, il en représente l'harmonie dans un tableau qui contraste singulièrement avec sa propre situation et les malheurs de l'Italie.

Cette inspiration sincère, éclose dans une prison, entre l'insurrection et l'exil, renferme, à notre avis, les traits essentiels du génie poétique de l'auteur, en marque la direction, et indique déjà les rapports qui l'uniront un jour plus explicitement au platonisme. En effet, la triste réalité qui l'entoure ne livre pas son âme, comme celle de Léopardi, au désespoir du scepticisme, mais y vivifie, par une réaction féconde, la foi dans le vrai et le bien. L'auteur des *Idylles* et des *Hymnes* éprouve le besoin de se représenter le monde comme soumis à des lois bienfaisantes et poussé par la

Providence à l'accomplissement du progrès. Il cherche surtout le moyen de concourir à ce but divin, et le voyant essentiellement dans la réconciliation de l'Eglise avec la civilisation, il en fait le ressort et l'objet principal de ses travaux poétiques. C'est ainsi que dans les hymnes à l'Église primitive Mamiani rend une vie nouvelle au souvenir de ces vertus héroïques dont les premiers chrétiens ont donné l'exemple, et que dans tous les autres il place sous le patronage d'un saint les devoirs et les mérites les plus utiles à la société, tantôt empruntant à la légende, tantôt et plus souvent puisant dans son imagination les détails et les couleurs de ses tableaux. Car, comme il le dit lui-même dans l'épître dédicatoire à Auguste Barbier, il s'était formé dans son esprit une image de la religion parfaite, et il lui semblait en voir l'essence dans l'exercice des devoirs sociaux accompagnés par la foi en la divine Providence et par un culte simple et élevé; par quoi il n'entendait pas, ainsi qu'il ajoute lui-même, inculquer un changement de religion, mais un retour à cette pure et sublime moralité qui est l'essence des Evangiles et un développement des vérités contenues dans ses dogmes.

Une telle manière de penser en religion ne lui semblait pas contraire aux sentiments d'un disciple de Savonarole, (voir la préface aux *Poésies*, p. IX de l'édition Lemonnier), et nous pouvons ajouter que tout en se rattachant à l'école qui avec Manzoni et Pellico avait rétabli le christianisme dans la poésie italienne, sa muse plus hardie faisait rejaillir sur le christianisme lui-même l'effet des inspirations qu'elle lui demandait.

Du reste, lorsqu'on relit les considérations élevées auxquelles l'auteur de la *Lettre à Auguste Barbier* s'abandonnait, dès 1836, au sujet de la religion, de l'art, de la civilisation et de leur perfection, on s'aperçoit, non-seulement qu'il y avait dans l'âme de ce poëte l'intelligence d'un philosophe, mais que ce philosophe ne pouvait manquer d'être un jour platonicien. Ses instincts, son imagination et ses convictions l'appelaient déjà vers les jardins d'Académus. Mais il y a plus, si nous ne nous trompons; car l'auteur des *Hymnes* a plus d'un rapport avec le théologien philosophe qui, quelques années plus tard, initiait une série de publications destinées précisément à la démonstration

des idées dont le poëte de Pesaro avait fait l'objet de ses chants. Lui-même, remué par le platonisme de Gioberti autant et plus peut-être que par celui de Rosmini, devait trouver enfin l'explication rationnelle de ses tendances poétiques, renoncer à une philosophie qui ne lui expliquait pas l'idéal, et découvrir dans celle qui se fonde sur les idées la source commune de la poésie qui l'avait inspiré et de la science qu'il cherchait.

Cette influence réciproque des deux écrivains, sur laquelle nous reviendrons du reste dans la suite, est d'autant plus naturelle qu'ils se sont connus dans l'exil, qu'ils ont entretenu entre eux un commerce épistolaire suivi, et qu'ils se sont donné publiquement des marques d'une grande estime (1).

Mais suivons Mamiani de sa prison de Venise à son exil en France. Les quinze ans qu'il a passés à Paris (1831-1846) ont été consacrés à l'étude et à la composition d'ouvrages littéraires et philosophiques.

C'est là qu'il a écrit la plupart de ses *Hymnes* et de ses *Idylles*; quelques-unes de ces poésies, comme celle qui est intitulée : *Ausonio* et celle qui a pour titre : *la Langue italienne*, excitèrent un véritable enthousiasme, d'abord dans l'émigration, ensuite en Italie, où elles furent lues avec avidité et contribuèrent à maintenir la flamme du patriotisme.

Nous nous occuperons plus loin de ses ouvrages philosophiques. Ici nous placerons seulement quelques renseignements sur sa vocation et sur son développement. Il paraît que dès l'âge de quatorze ans, dans sa ville natale, il avait déjà ressenti la passion de la philosophie, et voici comment :

Un jour, le comte Ronconi de Pesaro, dans une promenade, se mit à lui expliquer la manière dont s'opère, d'après Condillac, le passage du connu à l'inconnu. La conversation de ce noble condillacien fit une telle impression sur son esprit qu'il veilla une partie de la nuit et que le jour après, il écrivit un certain nombre de pages sur ce sujet. Cette effervescence philosophique se calma cependant

(1) Voyez le jugement porté par Gioberti sur les poésies de M. Mamiani dans *la Primauté*, et la comparaison établie par M. Mamiani entre Gioberti et Lamennais dans son écrit sur l'ontologie et la méthode.

au point d'être complétement remplacée pendant plus de quinze ans par la littérature et la politique, mais elle devait se changer, après 1831, en une passion sévère et constante, consoler son exil et ennoblir tous ses travaux.

Il donna à Paris une preuve de sa capacité pour ce genre d'étude dans un cours qu'il fit à l'Athénée royal avec la satisfaction manifeste de son auditoire, et bientôt la publication des livres que nous examinerons plus loin lui procura la réputation de philosophe, et fixa sa place dans le mouvement philosophique de l'Italie contemporaine. Quatre personnes sont rappelées par lui-même avec reconnaissance lorsqu'il parle de ses études philosophiques : M. Cousin, dont l'éloquence et la spontanéité n'étaient jamais aussi vives que dans l'abandon d'une conversation intime; Gioberti, qui, au temps de son séjour à Paris, était déjà passionné pour le platonisme ; le comte Lunzi de Zante, élève de Paul Costa, sensualiste, admirateur de Reid, et qui poussa d'abord sa vocation philosophique dans les voies de l'empirisme; Rosmini enfin, dont nous avons déjà étudié les rapports avec les débuts de sa carrière.

Telles sont les circonstances dans lesquelles s'est formé son talent.

Les occupations littéraires et philosophiques n'empêchèrent pas Mamiani de continuer ses efforts pour l'émancipation de sa patrie. Entouré des respects de l'émigration italienne de Paris, il eut plus d'une fois occasion de manifester son avis sur la conduite à tenir dans l'intérêt commun, et son autorité exerça souvent une influence décisive. Sa brochure intitulée : *Notre Avis sur les affaires italiennes*, Paris, 1839, sa correspondance, ses discours dans les réunions, ses rapports avec les libéraux de la Péninsule et les émigrés les plus influents, et surtout ses relations avec Gioberti et Canuti, contribuèrent à fortifier le parti national modéré, à le séparer du parti mazzinien et à le rendre respectable.

Voici un passage des Mémoires de Montanelli (vol. Ier, chap. IX de l'édition déjà citée) qui parle de Mamiani et qui se rapporte aux circonstances et aux objets dont nous parlons.

« Un groupe de libéraux bolonais, dont quelques-uns « avaient passé une partie de leur exil en France, entretenait

« des rapports avec les émigrés de Paris....... Désirant res-
« serrer les liens de fraternité qui unissaient les patriotes « les plus connus de toutes les provinces de l'Italie, et dans « le but de concourir, par tous les moyens possibles, à « l'éducation du peuple, ils envoyèrent Rodolphe Audinot à « Paris, le chargeant de s'entendre pour l'exécution de « leurs desseins avec Mamiani et Canuti, hommes qui « jouissaient parmi eux d'une grande considération. Ma-« miani s'intéressa vivement à cette entreprise et publia « en 1839 un écrit intitulée : *Notre Avis sur les affaires « d'Italie*, qui était comme le programme de ce nouveau « mouvement. Mamiani ne condamnait pas la révolution par « la force, mais il ne la croyait possible que dans le royaume « de Naples, et regardait comme inexcusable devant l'Europe « l'inertie des populations méridionales; il ne manifestait « point de préférence pour une forme quelconque de gou-« vernement, et acceptant toutes celles qui pouvaient con-« duire à l'indépendance, il ajoutait cependant que la « monarchie constitutionnelle convenait à l'Italie plus que « la république, tant que la forme politique des grandes « nations libres de l'Europe était monarchique. Il proposait « comme moyens préparatoires d'insurrection : 1° l'amé-« lioration de soi-même ; 2° l'amour actif du peuple; 3° son « instruction morale et intellectuelle ; 4° la conversion du « clergé aux idées libérales. » A cet écrit s'en joignait un autre qui contenait des instructions plus précises.

En 1846 Mamiani rentra en Italie; la manière dont eut lieu son retour fait honneur à son caractère et mérite à plus d'un titre d'être rapportée. Le patriote de 1831 ne se démentit point; comme il n'avait pas signé la capitulation d'Ancône, il ne signa pas l'espèce de rétractation exigée de ceux qui entendaient profiter de l'amnistie accordée par Pie IX au commencement de son règne.

Exclu par cette contenance des Etats du pape, il fut admis dans ceux du roi de Piémont sans condition, mais non sans difficulté; et ce qu'il y a de singulier, c'est que l'obstacle ne venait pas du prince, mais de ses ministres. Car tandis que Charles Albert avait donné les ordres les plus précis pour admettre en Piémont l'illustre proscrit, le comte Solaro Della Margherita, premier ministre, s'entendait avec le marquis Brignole-Sale, ambassadeur sarde à Paris, pour

lui refuser le passe-port et prolonger son éloignement. Le fait est avoué sans ambage dans l'écrit intitulé : *Memorandum storico-politico del conte Solaro Della Margherita* (Turin, Speirani, 1833). Car ce personnage sincèrement rétrograde croyait en conscience servir le roi en s'opposant à ses tendances libérales. C'est, du reste, le même ministre qui rêvait un agrandissement pour la maison de Savoie du côté de la Suisse. Paix à son âme et à ses projets heureusement avortés !

Mais quelle raison pouvait donc avoir Charles-Albert pour maintenir avec ténacité l'ordre donné en faveur de Mamiani? La voici, c'est le comte Solaro lui-même qui nous la fournit.

Il vit un jour sur la table du roi une revue appelée l'*Ausonio* contenant des vers de l'illustre proscrit. « Je les lus, dit-il tristement, et je compris tout. » En effet, ces vers étaient comme l'annonce prophétique des glorieuses destinées de la maison de Savoie et de la délivrance de l'Italie par le descendant d'Emmanuel-Philibert et de Victor-Amédée II.

Il fallut obéir malgré tout et ouvrir les portes du royaume au poëte révolutionnaire. On sait avec quelle rapidité marchèrent les événements d'Italie. Chaque mois apportait pour ainsi dire l'adhésion et le concours actif de quelque Etat ou prince italien à un mouvement qui, se propageant de proche en proche, devait embrasser bientôt toute la Péninsule et prendre les proportions d'une révolution. Le pape, suivant l'exemple des rois de Naples et de Piémont, accorda un statut et un ministère responsable (mars 1848). Dès lors Mamiani put revoir Pesaro et Rome sans condition compromettante pour sa dignité.

Sa présence dans les Etats pontificaux fut d'une grande utilité à la cause du parti constitutionnel.

Orateur applaudi des cercles politiques de Rome, il s'employa plus d'une fois avec succès à calmer les passions ou à en régler le cours. Ainsi, dans les jours d'orage qui suivirent cette allocution pontificale du 29 avril 1848, œuvre d'un souverain spirituel et d'un prince temporel brouillés entre eux et en contradiction l'un avec l'autre, Mamiani s'efforça de modérer l'agitation et de rétablir la bonne harmonie entre le pape et son peuple. La tâche était difficile, car le

désaccord tenait au point très-important de la guerre d'indépendance. Les Romains voulaient y concourir, et le pontife déclarait ne pouvoir les y autoriser. Le ministère se retira.

Mamiani n'accepta le périlleux honneur d'en composer un nouveau qu'après avoir fait tous ses efforts pour conserver celui qui était au pouvoir (Farini, Etats romains, vol. II, édition de Turin).

Le cabinet dont il devint membre, en qualité de ministre de l'intérieur, succédait à l'administration présidée par le cardinal Antonelli. Il entra en fonctions le 4 mai 1848. Le cardinal Ciacchi en eut la présidence, mais l'homme dont il tirait son nom et sa force était Mamiani (*Ibidem*).

Celui qui se chargeait dans ces circonstances du fardeau de l'administration avait à lutter contre toutes sortes d'obstacles. Car il était placé entre les défiances et les pressions des partis les plus opposés. D'une part, l'incompatibilité des libertés constitutionnelles avec l'autorité pontificale s'était clairement manifestée et la confiance dans la sincérité de la Cour de Rome semblait impossible à rétablir. D'autre part, l'opinion publique, irritée contre le changement survenu dans la conduite du Souverain Pontife, réclamait impérieusement la continuation des armements et le concours des Romains à la guerre contre l'Autriche. Que fallait-il faire?

Devait-on laisser l'agitation grandir, la révolte éclater et peut-être couler le sang dans les rues de Rome; ou bien fallait-il, malgré toutes les difficultés, essayer d'endiguer le torrent et de maintenir les événements dans les limites des formes constitutionnelles? En présence des dangers qui menaçaient Rome et des complications qui pouvaient détruire l'harmonie des Etats italiens, si la révolution romaine perdait son caractère primitif par le renversement du trône pontifical, Mamiani n'hésita pas. Le vœu populaire le désignait au choix de Pie IX, et il accepta les fonctions de ministre.

Il ne se flattait pas sans doute de changer la nature des choses; ses doutes sur le concours sincère et efficace de la papauté à la régénération italienne dataient même de loin; car nous avons vu qu'il n'a jamais partagé les illusions brillantes de Gioberti et de sa *Primauté*, et nous devons rappeler ici que l'idée dominante de ses poésies n'est pas la

conciliation du pouvoir temporel du pape avec les droits de la nation, mais l'harmonie de l'Eglise perfectionnée avec la reconstitution de l'Italie et le progrès de la civilisation. Or, la première condition de ce perfectionnement lui semblait précisément l'abolition de la souveraineté temporelle du Pontife.

Cependant le branle était donné; le mouvement libéral avait commencé par les décrets d'un pape réformateur; le parti modéré avait favorisé ce mouvement. Quel est le patriote et l'homme politique qui n'a pas songé à en profiter dans l'intérêt de son parti et de ses idées? Tandis que les Mazziniens s'en servaient pour préparer les voies à la république, M. Mamiani s'y associait pour assurer le triomphe définitif du régime constitutionnel et de l'indépendance nationale, causes sacrées, auxquelles Pie IX s'était d'abord montré favorable. Tout en ne comptant pas sur la papauté, était-il défendu encore d'espérer dans le pape?

Le nouveau ministre de l'intérieur se berçait de cet espoir; aussi mit-il pour condition à son entrée dans le cabinet l'application rigoureuse de la maxime : Le roi règne et ne gouverne pas, ainsi que le concours actif de l'armée pontificale à la guerre nationale entreprise par Charles-Albert.

On sait que le pape accorda tout, puis refusa tout. A mesure que la fortune des armes abandonnait les Piémontais pour les Autrichiens, il devenait plus réservé et plus difficile envers ses ministres. Dès le commencement même de son administration, Mamiani put s'apercevoir combien son abnégation était mal rétribuée et plus encore dans quelles difficultés inextricables s'embarrassait un gouvernement dont le chef, placé entre la terre et le ciel, se croit supérieur aux hommes et se proclame le lieutenant de Dieu. Jamais l'impossibilité de réunir dans les mêmes mains le sacerdoce catholique et l'autorité politique ne fut mieux constatée. Le programme avec lequel le ministère devait se présenter aux Chambres et la manière d'organiser l'administration des affaires étrangères donnèrent lieu à des questions sans fin, et le cabinet dont Mamiani était membre tomba pour des causes analogues à celles qui avaient amené la chute du précédent. (Voir Farini, vol. II, page 224 de l'ouvrage cité, même édition)

La conduite loyale de Mamiani dans cette circonstance et son attachement invariable à l'indépendance nationale furent cause que non-seulement il ne perdit pas le crédit et la popularité qui l'avaient porté au pouvoir, mais que les vœux de tous les honnêtes gens se tournèrent encore vers lui, lorsque, après l'assassinat de Rossi et la fuite du pape, la ville se trouva sans gouvernement et sur le point de tomber dans l'anarchie. Mamiani fit alors partie d'un ministère qui, à l'origine, avait été désigné par le pape, et dont il devait se retirer aussitôt qu'il cesserait tout rapport avec l'autorité dont il émanait.

Nous extrayons d'une lettre inédite qu'il écrivait à Gioberti, dans cette circonstance, le jugement qu'il lui exprimait sur la révolution qui venait d'avoir lieu. « Une ardeur fié-
« vreuse s'est emparée du cercle anconitain et l'a poussé à
« demander une Constituante romaine avec suffrage uni-
« versel, substituant ainsi une pensée municipale à la
« grande conception d'une Constituante italienne.

« Cette fièvre a envahi, en quinze jours, tous les cercles
« de l'Etat. Il n'y a pas de gouvernement possible aujour-
« d'hui à Rome, s'il ne promet et même s'il ne réunit pas,
« au plus vite, la Constituante dont il s'agit.

« Un capitaine fameux par ses victoires et habile à s'em-
« parer de l'esprit des soldats pourrait seul mettre un frein
« à cette minorité irréfléchie et passionnée qui bouleverse
« maintenant tout le pays. Nous entrons donc dans une voie
« remplie de dangers extrêmes, au bout de laquelle nous
« pouvons trouver ou la guerre civile, ou la réaction, ou
« l'invasion.

« En vérité, je ne pense pas que ces provinces puissent
« supporter le choc et les excès d'une révolution ; ici point
« d'armée forte et disciplinée ; point d'intérêt qui s'identifie
« avec celui des masses et soit étroitement uni à la révolu-
« tion ; point de cette énergie terrible avec laquelle une
« poignée d'hommes suppléent, pour quelque temps au
« moins, au défaut du nombre.

« Aussi, lors même que la conscience ne m'inviterait pas
« à le faire, le peu de confiance que j'ai dans ce périlleux
« mouvement me force à sortir tout à fait du gouvernement,
« et le vingt et un dernier (décembre 1848) j'ai cessé de
« signer comme ministre.

« Triste arrêt du sort, tandis que je pouvais faire avec « vous quelque chose de vraiment avantageux à l'Italie, les « circonstances m'en empêchent. Mais à tous ces malheurs « il sera sans doute porté un remède par votre sagesse po- « litique, qui est aujourd'hui le seul appui et le seul espoir « de l'Italie. » (Lettre à Vincent Gioberti, président du conseil à Turin.)

Fidèle à ces sentiments et à d'anciennes convictions, Mamiani ne fit point adhésion à la république romaine. Mais ce qui dépasse la mesure ordinaire de la loyauté et de la sagesse, c'est la conduite généreuse, et, pour l'appeler de son nom, le courage dont Mamiani fit preuve à la Constituante. Elu député de cette assemblée, dont il n'ignorait ni les sentiments ni les résolutions imminentes, devant une majorité notoire de républicains déclarés, il prononça contre la proclamation de la république un des discours les plus graves et les plus éloquents qui distinguent sa carrière parlementaire. Dans de telles circonstances, et surtout après l'assassinat de Rossi, cette conduite n'a pas besoin de commentaires.

Mamiani resta à Rome pendant la durée du gouvernement républicain, et n'en sortit qu'après la restauration du pouvoir pontifical. Il lui fallut alors émigrer de nouveau, mais cette fois du moins sans sortir de l'Italie. Il alla s'établir à Gênes, puis à Turin, où il est demeuré jusqu'en 1861, époque à laquelle le comte Cavour l'envoya en qualité de ministre plénipotentiaire du roi d'Italie à Athènes. Aujourd'hui Mamiani est sénateur et conseiller d'Etat.

Voici les faits qui nous paraissent le plus dignes de remarque dans sa carrière politique depuis 1850 jusqu'à ce jour. Créé citoyen sarde en 1856, élu bientôt après député au parlement, Mamiani a été un des orateurs les plus éloquents de la tribune piémontaise, et bien certainement le plus correct, le plus élégant et le plus harmonieux. Dévoué à la politique du comte Cavour, il a appuyé son autorité et ses résolutions dans toutes les circonstances difficiles et solennelles. Ainsi la participation du Piémont à la guerre de Crimée et la conduite du premier ministre au congrès de Paris ont trouvé en lui un défenseur si consciencieux et si éloquent que ses discours ont été envoyés à l'étranger pour en propager et exploiter l'effet.

En 1857, la parole et le savoir de Mamiani se produisirent sur un nouveau théâtre. Nommé professeur de philosophie de l'histoire à la faculté des lettres de Turin, il remplit ces fonctions pendant trois ans, et ne les quitta que pour devenir ministre. Car, en 1860, le comte Cavour l'appela à faire partie du cabinet qu'il présidait et qui devait être le premier du royaume d'Italie. Chargé du portefeuille de l'instruction publique, Mamiani porta dans ses nouvelles fonctions les qualités de son talent et de son caractère, remua beaucoup d'idées et conçut des projets destinés à perfectionner les lois existantes, mais les circonstances politiques empêchèrent le parlement de les discuter.

Nous achèverons ces traits biographiques relatifs à l'un des hommes qui honorent le plus la philosophie italienne de ce siècle en faisant mention de l'Académie qu'il a fondée à Gênes en 1850, et qui a vécu environ cinq ans.

Mamiani a suivi en cette circonstance la règle de toute sa vie. Toutes les fois qu'il lui a été interdit d'agir pour son pays dans la sphère politique, il a redoublé d'activité dans la science, et a poursuivi le même but par les idées. En 1849, Rome retombe sous le joug, et la solution de la question italienne semble différée indéfiniment. Au lieu de se laisser abattre par cette déception, après toutes celles qui l'avaient précédée depuis 1831, le patriote italien se tourne avec confiance vers les sources de l'esprit national, et imagine de fonder une institution qui en remonte et en suive le cours, le vivifie et le répande parmi ses contemporains. Le but que l'Académie de philosophie italique se proposait sous la présidence de Mamiani était à la fois spéculatif et pratique à l'imitation de l'école de Pythagore, dont elle aurait voulu reproduire les traits les plus purs et les plus conformes à la civilisation moderne, par esprit de patriotisme autant que par amour de la sagesse. En effet, la largeur avec laquelle elle avait conçu le plan de ses travaux lui permettait d'y comprendre la théorie et les applications, l'histoire et le dogme, l'étude de toutes les parties de la philosophie et celle de l'état moral et intellectuel de la Péninsule.

En consultant son programme et les actes contenus dans les trois volumes qu'elle a publiés, nous trouvons qu'elle se proposait essentiellement de contribuer à l'instruction et à l'éducation nationale par la philosophie et qu'elle a en effet

travaillé à cette double fin par l'attention qu'elle a consacrée aux questions morales et juridiques. L'idée du droit, l'essence de la souveraineté, la nature et les limites du pouvoir législatif, les bornes de l'immixtion du gouvernement dans les rapports sociaux, les principales questions relatives à la propriété et à l'enseignement, sont les matières qui ont été successivement traitées par l'Académie dans l'ordre pratique et surtout par son chef, qui a non-seulement présidé, mais encore coopéré à ses travaux plus copieusement qu'aucun autre de ses membres.

Le choix des questions et la méthode avec laquelle elles sont étudiées montrent clairement que cette société entendait moins appliquer les principes exclusifs d'une école que suivre ceux du sens commun et les plus sûrs résultats de la philosophie. Les nombreuses personnes qui en ont fait partie s'entendaient évidemment dans ce but, et trouvaient dans leur amour commun à la liberté, à la justice et au progrès l'accord qui manquait à leurs spéculations. Considérée sous ce point de vue, qui est certainement le plus vrai, l'Académie de philosophie italique n'a été qu'une association privée destinée à maintenir par la haute culture intellectuelle l'amour des principes et l'intérêt pour ces fortes études qui émancipent la pensée en l'élevant et en l'épurant.

Noble exemple d'initiative, elle aurait mérité, par son origine, de durer davantage ; elle l'aurait mérité surtout par l'impulsion large et sage que son président cherchait à lui communiquer. Car, comme on peut le relever des discours qu'il y a prononcés pour en exposer et en développer le programme, il s'efforçait d'inspirer dans ses discussions et dans ses études ces maximes et ces procédés conciliants qui sont, comme on le verra bientôt, les traits caractéristiques de sa philosophie.

Admirateur de la conception pythagoricienne de l'harmonie il se formait de l'esprit philosophique un type idéal dans lequel on trouve, avec l'accord général des contraires, l'alliance de l'expérience et de la raison, de la spéculation et de la vie, du sens commun et de la science, de la stabilité des principes fondamentaux et du progrès incessant des conséquences et des applications.

Il y a dans ses discours académiques une belle pensée touchant le perfectionnement de la science commune ; elle

lui semble dériver en partie des systèmes et en être pour ainsi dire extraite avec le temps comme un suc et un arome pratique. Cette pensée, qui se rattache à sa distinction d'une philosophie naturelle et d'une philosophie théorétique, est appuyée par l'exemple des hautes vérités dont le monde moderne s'est enrichi, telles que l'autonomie des nations et la loi du progrès, et elle est déterminée par le rapport secret qui existe, selon Mamiani, entre le travail des philosophes et la conscience populaire. A son avis, les philosophes conçoivent des idées qui, jetées dans la lice des passions et des intérêts, reçoivent d'abord une interprétation insuffisante et une application précoce. Eloignées des crises politiques et redevenues l'objet des méditations sérieuses des penseurs, elles se corrigent et s'épurent au creuset d'une raison redressée par l'expérience, et rentrent de nouveau dans la vie sociale, jusqu'à ce qu'enfin elles soient mises en parfaite harmonie avec les conditions de l'existence réelle. Alors seulement est possible l'accord de l'idéal et du réel dans l'histoire des peuples. Mais il est clair qu'il ne peut être maintenu qu'à la condition que le philosophe, semblable à la Minerve homérique, voyage souvent de la terre au ciel, et réciproquement, c'est-à-dire s'élève jusqu'à ces raisons suprêmes auxquelles le vulgaire ne peut pas atteindre, et en descende en passant par les vérités moyennes jusqu'au terrain des faits et des applications. Or ce travail ne peut être accompli sans que la raison commune et la raison philosophique s'entendent sur un certain nombre de vérités et de principes qui garantissent l'harmonie possible de leur savoir respectif, quelle que soit d'ailleurs la forme et l'élévation diverse de la connaissance populaire et de la connaissance philosophique. (Voir le discours d'ouverture prononcé par Mamiani en novembre 1850, de page 92 à 109 du 1er volume des *Essais de philosophie politique*, extraits des actes de l'Académie de philosophie italique, et publiés par son secrétaire Girolamo Boccardo, Gênes, 1852.)

Les travaux de cette Académie ont été de la part de M. Franchi (1) l'objet d'une assez longue critique dans le

(1) Voyez le chapitre sur les Sceptiques, au livre V.

Supplément au livre intitulé : *Philosophie des écoles italiennes.*

M. Franchi, suivant les règles du scepticisme qu'il professe, et un peu aussi par mauvaise humeur, critique tout ou presque tout dans les discours et les mémoires des académiciens de Gênes. Quelques-unes de ses observations sont sans doute très-fondées, mais il nous semble que, pour être juste, il aurait dû distinguer le double rôle que l'Académie se proposait évidemment de jouer. Car nous ne voyons pas qu'elle soit sujette à censure pour l'impulsion qu'elle a cherché à communiquer, dans les limites de son pouvoir, à la littérature et aux études morales et politiques, tandis que nous comprenons fort bien qu'on attaque la manière dont elle a procédé comme société philosophique. Il est évident que, sous cet aspect, elle n'a pas été une école proprement dite ; car tandis que son président y professait la doctrine des idées et y traitait les questions au point de vue d'un platonisme tempéré par les droits de l'expérience, les écrivains et les gens de lettres appartenant aux écoles les plus opposées y prenaient place à côté de lui, ou dans les comités subordonnés à la société centrale. Ainsi on trouve dans les Essais extraits de ses actes des mémoires rédigés d'après les principes de l'idéalisme allemand, tel que celui qui traite des principes de la philosophie pratique de Jordano Bruno de M. Spaventa, d'autres qui appartiennent évidemment à l'école théologique, tels que ceux de M. D'Ondes Reggio et Emerico Amari ; d'autres enfin qui sont des produits de l'école de Rosmini, tel que celui de M. Gustave de Cavour sur les principes de la morale.

A ces différences se joint un autre sujet de critique non moins juste : c'est le nom et le but historique de l'Académie. Car une de ses fins essentielles devait-être la restitution, interprétation et histoire de l'école italique. Or M. Franchi demande avec raison de quelle école il s'agit ; de la pythagorique à laquelle on donne généralement ce nom, ou de l'éléatique, ou des écoles qui ont pullulé dans la Péninsule pendant le XVe et le XVIe siècle.

M. Franchi corrobore cette critique tirée de l'incertitude des antécédents et des traditions avec des considérations puisées dans les fonctions et les caractères de la philosophie. Il rappelle que la philosophie est universelle, que son rôle

est précisément d'élever l'âme au-dessus des limitations contingentes de l'esprit dans une sphère où toutes les intelligences s'unissent sans distinction comme sans privilége.

Nous applaudissons, quant à nous, à cette protestation, et nous y applaudissons aussi avec les hégéliens qui l'ont souvent renouvelée. La vérité n'est d'aucun pays, ni d'aucun peuple, et la philosophie ne retrouve les droits et les devoirs des nations qu'en s'élevant à une région qui leur est supérieure.

Cependant nous ne pouvons finir cette courte notice sans rendre encore une fois hommage au patriotisme ardent qui a enflammé l'âme de Mamiani ainsi que celle de Gioberti. En agissant sur leur imagination, il a quelquefois exercé sur leurs vues et leurs doctrines une influence erronée ; mais combien n'est-il pas excusable de se tromper quelquefois pour un but si noble !

CHAPITRE II

SOMMAIRE. — Place de la philosophie de M. Mamiani dans le développement de l'idéalisme italien. — Phases par lesquelles est passée sa pensée. — Ouvrages dans lesquels elle est exposée; l'*Ontologie et la Méthode*, *les Dialogues de science première*, *les Confessions d'un métaphysicien*. — Distinction établie par M. Mamiani entre la *philosophie naturelle* ou *du sens commun* et la *philosophie théorétique*. — Principes et méthodes de l'une et de l'autre. — Exposition de la philosophie théorétique contenue dans les *Confessions*. — Plan de cet ouvrage et esprit général de la philosophie de M. Mamiani. — Ontologie. — Préliminaires relatifs à la doctrine de la connaissance; la perception et l'intellection; le sensible et l'idée; rapport de l'idée à la chose perçue et à l'objet intelligible; nature représentative de l'idée. — Son rapport à l'absolu. — Existence de l'absolu et sa démonstration. — Rapports entre le principe de l'idéalisme de M. Mamiani et celui des doctrines de Gioberti et de Rosmini. — Les *influx* divins dans l'humanité relativement au vrai, au beau, au bien et au saint. — Rapports des idées entre elles et avec le monde. — Passage de l'ontologie à la cosmologie; le bien et la nécessité de la création.

Fixons d'abord la place de M. Mamiani dans l'histoire de la philosophie italienne du XIXe siècle. Son premier ouvrage est de 1834; il est intitulé, comme nous l'avons vu, *De la rénovation de l'ancienne philosophie de l'Italie*, et il est conçu dans un esprit et suivant des principes qui faisaient alors de l'auteur un partisan de la philosophie de l'expérience, un continuateur de Galluppi et de Romagnosi, et un adversaire de l'idéalisme. Cet ouvrage venait après le *Nouvel Essai* de Rosmini, auquel il tentait d'arracher la direction du mouvement philosophique.

Il y eut ensuite entre les deux philosophes une polémique dont nous nous sommes occupé, et qui donna lieu de part et d'autre à la publication de deux livres importants : (*l'Examen critique de la Rénovation*, par Rosmini, et les *Six Lettres* de Mamiani à l'abbé Rosmini). En même temps il se forma entre Mamiani et Gioberti, tous deux exilés, une liaison d'amitié qui eut pour résultat un échange fréquent d'idées et de discussions scientifiques.

Enfin, de 1837 à 1840 parurent les principaux ouvrages de Gioberti, intitulés : *Théorie du surnaturel*, et *Introduction à l'étude de la philosophie.* Ils contenaient l'exposition de sa doctrine et augmentaient l'importance de l'idéalisme italien.

C'est à l'influence de ces polémiques et de ces publications, des idées qu'elles mirent en mouvement et des doutes qu'elles firent naître dans son esprit, que se rattache le changement opéré dans la pensée de M. Mamiani ; ce changement est exprimé dans le livre qu'il publia à Paris en 1841 sous le titre de *Discours sur l'ontologie et la méthode.*

Dans ce petit ouvrage il discute avec Gioberti, comme il avait discuté avec Rosmini dans ses écrits précédents ; il se fraye entre eux une voie qui n'est point tout à fait la leur et qui lui appartient ; mais il s'écarte néanmoins considérablement de ses premiers maîtres et se rapproche d'autant des deux penseurs idéalistes. Sa place ne peut donc pas être fixée sans distinguer entre les dates de ses publications et entre les idées qu'il a exposées. Car on dirait que sa destination a été celle de réunir dans le développement de son esprit toutes les phases du mouvement intellectuel que nous décrivons.

Il a été d'abord uniquement dévoué à l'expérience, comme Galluppi, puis il s'est aperçu de l'importance universelle des idées avec Rosmini ; et enfin, d'accord avec Gioberti, il a placé la réalité absolue dans l'idéal. Et cependant il ne faudrait pas voir dans ces changements successifs le simple reflet des opinions d'autrui. Car, s'ils suivent, avec un certain progrès, la pensée de Rosmini et de Gioberti, ils la dominent cependant par la critique, en signalent les écueils et les lacunes, et sur certains points la rectifient ; de sorte que M. Mamiani, qui n'est pas de ceux qui ont imaginé

un système complet et invariable dès leur jeunesse, ainsi qu'il l'avoue lui-même, est tour à tour un témoin, un juge et un continuateur de notre mouvement philosophique. En renonçant à une doctrine trop empirique, il n'a pas abandonné l'expérience et en a maintenu le droit contre Gioberti, ainsi qu'il avait fait déjà contre Rosmini. En passant dans le camp de l'idéalisme et en combattant à son tour en faveur de la vérité rationnelle contre le sensualisme et le scepticisme, il n'admet aucun des points de vue qui lui semblent en compromettre l'existence ou en exagérer l'influence ; il ne reconnaît ni un idéal simplement possible, ni idées innées, ni perception humaine de la pensée divine. En outre, il sépare entièrement les matières de la foi d'avec celles de la raison et rend la philosophie complétement indépendante. Si son esprit est chrétien, si sa doctrine s'accorde avec le christianisme, cet accord n'est pas forcé ou arbitraire, mais produit spontanément par l'harmonie du sentiment et de la raison. C'est l'esprit laïque émancipé et reprenant le drapeau de l'idéalisme des mains de deux illustres représentants du clergé et de la religion. Il nous apparaît donc comme un penseur à la fois plus libre, plus prudent et moins systématique que ses deux devanciers. On jugera sur l'exposition de sa doctrine dans quelles limites ces qualités se concilient avec les exigences de la synthèse nouvelle, où il a voulu refondre l'idéalisme italien.

Son dernier ouvrage est de 1865. C'est le plus considérable de tous, celui dans lequel il a déposé l'expression définitive de sa pensée, developpée et ordonnée en système. Avec cet ouvrage se termine probablement l'histoire de cet idéalisme tempéré dont Rosmini a été le fondateur, que Gioberti et Mamiani ont continué et réformé. Déjà les signes de la transformation sont commencés, et Gioberti lui-même l'a provoquée par la seconde forme de sa doctrine telle qu'elle est contenue dans ses œuvres posthumes, sans parler du besoin de l'observation et de l'histoire, qui renaît en Italie avec une certaine vivacité, et de cette défiance des synthèses hardies qui succède d'ordinaire aux époques de développement systématique.

Mais ne nous laissons pas détourner par ces considérations et, revenant à M. Mamiani, voyons quels degrés sa pensée a successivement parcourus avant d'arriver au point auquel

elle s'est fixée. Ces degrés sont marqués principalement par trois livres : le *Discours sur l'ontologie et la méthode* (1841), les *Dialogues de science première* (1846), les *Confessions d'un métaphysicien* (1865). Le premier contient les germes des deux suivants ; cependant il se retrouve ainsi que le second fondu dans l'œuvre définitive de l'auteur ; de sorte que nous ne devons tenir compte des idées contenues dans les deux premiers écrits qu'autant qu'elles diffèrent de celles qui sont renfermées dans le dernier et qu'elles sont propres à montrer le développement que nous devons décrire.

Le livre de l'*Ontologie* est l'œuvre d'une pensée désabusée de l'empirisme, convaincue de la nécessité de s'élever au-dessus des phénomènes et des perceptions sensibles pour trouver le fondement de la science et de la vérité.

L'idée que l'auteur s'y forme de la philosophie dépasse de beaucoup celle qu'il en avait quand il composa son premier livre. On aperçoit qu'elle a grandi avec une étude profonde des doctrines qui se sont produites autour de lui ; elle est déjà suffisamment mûre et large pour se prêter sans variation aux développements qu'on y ajoutera plus tard. En effet, la philosophie y est considérée comme la science première et dernière, qui fournit aux autres les éléments dont elles se composent, leurs principes, leurs méthodes, leurs preuves et leur fin. Elle doit fonder la certitude et gouverner la vie, unir la raison à l'activité dans la poursuite de la destinée humaine ; elle doit répondre en un mot à l'idéal que les anciens s'en formaient et satisfaire aux exigences d'un véritable amour de la sagesse.

L'auteur n'expose dans cet écrit aucune théorie complète, si ce n'est celle du progrès, qu'il rattache par des vues spéculatives à l'ontologie, et dont nous nous occuperons plus tard. Mais il pose des principes, il trace des plans, il prend pour ainsi dire avec lui-même des engagements, et à ce titre il nous intéresse. La théorie de la connaissance qui y est ébauchée n'est plus conforme aux opinions empiriques ; elle flotte entre les doctrines de Galluppi, de Kant et de Gioberti ; elle tient à la fois à la philosophie de l'expérience, à l'école critique et à l'idéalisme ontologique. Car elle admet que toute idée exige pour se former le concours de l'expérience et d'un élément formel et multiple de notre pensée, consistant dans ses fonctions essentielles et dans les modes de son

activité. En outre, elle reconnaît un rapport constant entre la réalité de l'absolu et nos connaissances, d'où résulte ce qu'il y a d'universel et d'immuable dans leur vérité.

La distinction de l'expérience et de la raison est aussi admise, conformément au principe fondamental de l'idéalisme, et le vœu formé par l'auteur pour une conciliation de Platon et d'Aristote dans une théorie complète de la connaissance répond à la manière dont il entend et détermine cette distinction. Car, quoique Platon ait précédé Aristote dans l'ordre des temps, il le suit, selon lui, réellement dans l'ordre de la science; la philosophie de l'expérience a droit à sa place dans une théorie vraie et complète de la connaissance avant celle des idées; la perception précéde l'intellection, la connaissance du monde réel prépare celle du monde intelligible, et la réalité des choses extérieures serait inaccessible à notre pensée si nous devions y pénétrer par les procédés logiques ou par les universaux.

Nous retrouverons tout à l'heure les observations de M. Mamiani sur la perception intérieure et extérieure; contentons-nous pour le moment de remarquer qu'elles se trouvent déjà dans le petit livre dont nous nous occupons, et qu'elles témoignent de la constance avec laquelle il a défendu les droits de l'expérience contre les exagérations de l'idéalisme.

Mais il y a un point que nous devons relever avant de quitter ce sujet : c'est la distinction de deux formes ou, si l'on veut, de deux degrés de la philosophie que l'auteur introduit ici pour la première fois et qu'il n'a cessé de maintenir dans les écrits suivants. Il y a, selon M. Mamiani, une philosophie naturelle comme il y a une religion naturelle, une morale naturelle, une logique naturelle; elle se distingue de la philosophie théorétique par ses procédés et sa portée, par le degré de la réflexion et de la méditation. Cette philosophie suit avec bonne foi les instincts de la conscience, emploie avec confiance les formes du raisonnement, dont elle compose un art ingénieux et même subtil; l'autorité de la nature est pour elle sans contrôle, le sens commun est son guide suprême. L'observation, le raisonnement instinctif, la généralisation, sont ses instruments favoris, les croyances communes ses objets et son appui; car elle les éclaircit, les analyse, mais ne les explique pas, ne les rattache pas au

principe d'une science supérieure pour les démontrer. Son domaine est vaste autant que celui d'une philosophie théorétique, mais il est inférieur dans l'ordre de la pensée ; l'homme, le monde et Dieu sont tour à tour considérés par elle ; elle embrasse tout, elle s'adresse à tout dans sa curiosité judicieuse et prudente ; mais elle ne va pas au fond des choses, elle ne pénètre pas jusqu'aux raisons dernières. Et cependant elle est susceptible de progrès, car, sur les ruines de ces grandes constructions que le génie philosophique élève et renverse successivement dans le cours des siècles, elle demeure debout, forte de la puissance de nos instincts et de nos besoins naturels. Les débris des systèmes servent même à l'accroître ; car elle s'approprie les observations et les faits qui survivent à leurs hypothèses.

Mais alors quels sont les caractères propres de la philosophie théorétique, et comment est-elle supérieure à la précédente? Deux choses la distinguent principalement, c'est-à-dire la critique de la connaissance et la vérification ou démonstration des principes et des vérités que le sens commun accepte sans les contrôler, ou qu'il ne déduit pas des principes vraiment irréductibles.

Ces deux formes de la philosophie ne doivent pas du reste s'exclure; la difficulté consiste à savoir jusqu'où arrive le pouvoir de la première et où commencent les droits de la seconde. Ainsi, pour la première, la logique est un art fondé sur l'énumération et l'observation de nos procédés intellectuels, tandis que, pour la seconde, c'est une science qui détermine la valeur des moyens employés par la pensée scientifique et les rattache à leurs fins et à l'unité du vrai. Mais, tout en reconnaissant leurs limites, il ne faut pas oublier leurs rapports; il faut, au contraire, se rappeler que la science est une, qu'elle a sa racine dans l'homme et son sommet dans la vérité absolue. D'où il suit que les deux formes de la pensée philosophique dont il s'agit doivent se concilier et se compléter ; car le sens commun, c'est la nature faisant entendre sa voix dans l'intelligence collective, et le sens commun et la nature doivent participer à la vérité. Et, d'un autre côté, la science ne peut avoir d'autre point de départ que les maximes du sens commun. Enfin la science doit avoir un but pratique et partant praticable et par conséquent conforme aux instincts et aux besoins universels de

l'humanité, à ses croyances les plus invariables et les plus fortes.

Socrate dans l'antiquité, l'école écossaise dans les temps modernes, ont fourni les meilleurs exemples de la première espèce de philosophie ; Socrate l'a si bien réalisée dans les limites de la méthode et de la morale, qu'elle pourrait même recevoir son nom et s'appeler socratique. L'école écossaise l'a étendue, mais elle ne l'a pas achevée; ses deux plus illustres représentants ont même le tort de l'identifier entièrement avec la philosophie. Car voici les défauts que M. Mamiani reproche à Reid et à Stewart dans son livre des Confessions, dans lequel il reprend et complète sa distinction: 1° ils ont renfermé la science dans la psychologie; 2° ils ont nié la possibilité d'une métaphysique ; 3° ils ont refusé à l'homme l'examen critique de ses moyens de connaître ; 4° ils ont traité les sciences morales et psychologiques d'une manière empirique; 5° par conséquent, ils ont multiplié les principes à l'excès; 6° ils ont vu dans le sens commun le seul criterium du vrai, tandis qu'il ne peut servir que de témoignage et de contre-épreuve.

Cela posé, voici à quels buts différents et cependant coordonnés sont destinés les deux ouvrages des *Dialogues de science première* et des *Confessions d'un métaphysicien*. Le premier a pour but de réaliser le dessein d'une philosophie naturelle ou du sens commun, c'est-à-dire de cette première forme de la philosophie dont nous avons tout à l'heure fixé le sens et les limites. Le second se propose de construire une forme de science rationnelle supérieure à la première, qui la développe et la complète par une démonstration élevée sur la double base de la critique de la connaissance et de la déduction. L'auteur est-il toujours resté entièrement fidèle aux règles générales émises par lui-même sur cette distinction importante; les dialogues ne rentrent-ils pas plus d'une fois par leurs procédés et par l'ordre même qu'ils suivent relativement aux parties de la philosophie, dans le genre plus élevé qui devrait leur succéder? L'ontologie naturelle qui, suivant l'auteur, précède les autres sciences philosophiques, peut-elle occuper la première place dans la conception d'une doctrine dont Socrate et les Ecossais ont donné les meilleurs exemples? Ou plutôt n'est-ce pas à la psychologie que cette place revient? Ce sont là des questions

et des doutes que nous soulevons à peine et auxquels nous ne pouvons nous arrêter. Nous nous bornons à dire que, quel que soit l'ordre que l'auteur a suivi dans son ouvrage, il demeure généralement fidèle à sa distinction et il y développe une philosophie conforme aux maximes du sens commun. En effet, il est vrai que, dans les cinq derniers dialogues, il traite successivement de l'Ontologie, de la Théologie, du Bien, de la Cosmologie, de l'Ame, de sa nature et de son immortalité; mais, dans les six premiers, il s'est occupé avec soin de fixer les caractères qui distinguent les principes du sens commun, afin d'avoir un criterium qui serve à les reconnaître; il a déterminé la méthode qu'il faut suivre pour les développer et les appliquer; il en a opéré la réduction, il les a coordonnés à l'activité humaine, il les a rapportés à cette faculté générale du sens commun dont ils dérivent; de sorte que si l'ordre dans lequel la philosophie naturelle est traitée est identique à celui qui sera suivi dans la construction de la philosophie théorétique, les moyens qu'on y emploie ne sont pas égaux, et les résultats qu'on y obtient ne sont pas tout à fait de la même étendue et de la même valeur. Les caractères des adages du sens commun sont, suivant M. Mamiani, la simplicité, l'évidence, la spontanéité, l'universalité, l'efficacité, l'impossibilité de les contester; ils doivent être ou du moins se montrer pourvus de ces attributs dans la pensée ordinaire des hommes. La méthode avec laquelle on les développe et on les applique est empruntée aux plus grands maîtres de l'expérience, à Galilée surtout, et ramenée à une application des procédés de l'art logique le plus exact, répartis suivant les objets qu'on se propose d'étudier. Leur réduction ramène à cinq les axiomes dont l'ontologie naturelle a besoin pour se fonder sur le sens commun.

Par le premier, on affirme que la nature ne trompe pas; le second n'est autre que le principe de causalité; par le troisième, on affirme la pluralité des êtres finis et l'existence de l'infini qui les comprend; le quatrième exprime la condition absolue ou relative des êtres en tant qu'ils subsistent par eux-mêmes ou par un rapport à d'autres. Le dernier, enfin, exprime la réalité du bien et son identité avec la fin de toutes choses.

Appuyé sur ces principes, l'auteur des Dialogues part de

celui qu'on nomme de causalité, examine successivement les attributs de la cause première et des causes secondes ou de l'infini et du fini, et détermine leur rapport. Les solutions données par le Dualisme et le Panthéisme au problème de la relation de Dieu et du monde sont successivement écartées par lui suivant les idées et les maximes du sens commun, et la création est posée et démontrée dans les limites de cette méthode comme la seule solution possible. Nous ne nous arrêterons ni à cette partie de son livre ni à celles dans lesquelles il expose les éléments de la Théodicée, de la Cosmologie et de la science du bien, ni à sa manière de reproduire et de fortifier les arguments en faveur de l'immortalité de l'âme. Car nous allons retrouver tous ces sujets traités d'une manière plus complète dans son dernier et principal ouvrage. Nous remarquerons seulement deux choses : d'abord la manière classique et vraiment platonicienne suivant laquelle ces dialogues sont écrits, et surtout le dernier, dont la scène est placée dans les prisons de Naples et dont le principal interlocuteur est ce malheureux Mario Pagano, écrivain et penseur remarquable, sorti de l'école de Genovesi, qu'une réaction sanguinaire envoya au supplice en punition de ses idées libérales et de sa vertu inébranlable. On trouve dans ce dialogue un intérêt dramatique, une éloquence et une pensée philosophique dont la littérature moderne ne nous montre pas souvent les qualités réunies. M. Mamiani s'y est évidemment inspiré du Phédon de Platon et des dialogues du Tasse, et il a réussi par la pensée et surtout par le style à suivre dignement les traces de ces grands maîtres. Mario Pagano, parlant avec ses compagnons d'infortune sur l'immortalité de l'âme, la veille de son supplice, nous émeut profondément, et le dialogue pathétique de M. Mamiani est peut-être le plus beau monument que l'art pouvait élever à la mémoire de cet homme illustre et infortuné.

Nous noterons aussi que l'auteur de ces dialogues se proposait avant tout de rendre populaires les vérités les plus importantes de la morale et de la religion naturelle afin d'élever l'esprit de ses contemporains et d'obtenir de la philosophie cette influence pratique qui doit toujours être, suivant lui, un des vrais caractères de la sagesse. Aussi, dans la préface de ce livre, se réjouit-il de voir (c'était en 1846)

le réveil de l'esprit national avoir lieu avec une modération et une régularité qui lui paraît de bon augure et qui lui semble devoir se prêter à une direction décisive et dominante de la raison.

La philosophie spéculative ou théorétique de M. Mamiani est exposée dans l'ouvrage intitulé : *Les Confessions d'un métaphysicien* (Florence, chez Barbera, 1865, 2 volumes). Ce titre a son origine dans les variations survenues dans la pensée et les convictions de l'auteur; il en fait lui-même l'aveu au public, et nous avons déjà indiqué comment elles se rattachent au mouvement philosophique dont elles font partie. Avant de rendre compte de la doctrine contenue dans cet ouvrage, il ne sera pas inutile de fournir quelques informations sur la manière dont le plan en est conçu. Il se divise en deux parties: la première est consacrée à l'Ontologie, la seconde à la Cosmologie. La première traite successivement en cinq livres: de l'Absolu, des Idées, de la Théologie naturelle, de l'Acte créateur, des Conclusions ontologiques. La seconde embrasse dans le même nombre de sections les sujets suivants : le Fini et sa nature, son Rapport à l'infini, la Coordination des moyens naturels, la Vie et la finalité, le Progrès dans l'univers.

Malgré les titres presque tous ontologiques des matières contenues dans le premier volume, la psychologie n'en est pas absente. M. Mamiani y reprend le problème de la connaissance agité par les philosophes ses contemporains et en réforme la solution suivant les résultats de ses observations et de ses raisonnements; il traite même expressément de la connaissance dans le livre intitulé *des Idées*, et beaucoup plus brièvement de la critique de nos moyens de connaître dans le premier livre : de cette sorte, bien que sa manière d'entendre la science spéculative et l'Ontologie lui fasse une loi d'unir dès le commencement la doctrine de la connaissance à celle de l'être, néanmoins, et par cela même, il ne nous laisse pas ignorer ses recherches sur les faits intérieurs et les rapports qui les unissent à la vérité. Après s'être assuré de l'existence du monde intérieur et extérieur par sa théorie de la perception, et de la réalité absolue par sa doctrine sur les idées et leur principe commun, il contemple la nature de Dieu, en fixe les attributs, distinguant l'intelligible de l'incompréhensible dans cette matière déli-

cate, et détermine le rapport de l'acte créateur à l'idée du bien et à la perfection divine pour se préparer ainsi une transition naturelle à la cosmologie. On le voit, le plan de cette ontologie est sensiblement différent de celui qui a été suivi par Wolf et son école. L'ontologie, suivant cette école, contenait les mêmes matières qui sont traitées dans la Métaphysique d'Aristote, à l'exception de la théologie naturelle, que le fondateur du Lycée ou les collecteurs de ses ouvrages y ont renfermée. Cette partie de la philosophie comprenait l'étude des attributs et les lois universelles des êtres ; elle était une science de l'Etre considéré dans ses divisions, ses catégories et leurs rapports; elle supposait qu'il y eût une science de l'Etre en tant qu'être, indépendamment des qualités relatives aux différentes sphères de la nature et de l'humanité où il se détermine d'une manière spéciale, et même, dans une certaine mesure, indépendamment de la grande diversité qui existe entre le fini et l'infini, entre Dieu et l'être qui fait partie du monde.

M. Mamiani n'entend pas l'ontologie de cette manière; dans les parties de cette science qui sont traitées dans son ouvrage, il s'applique à la double étude du sujet et de l'objet de la connaissance pour poser les fondements de la réalité finie et infinie, et leur rapport entre elles et à la pensée. Leur rapport à la pensée est donné dans la perception et dans l'intellection, leur rapport entre elles est fixé par le raisonnement dans l'idée d'un acte créateur et des effets d'une bonté souveraine. En outre, les idées qui sont les objets immédiats de nos intellections répondent, d'une part, aux vérités éternelles contenues dans la nature divine, et, d'autre part, aux choses sensibles que Dieu produit dans le monde. Les idées servent donc dans la science de lien entre le fini et l'infini, s'unissent dans l'ordre de l'être à l'acte créateur, déterminent la bonté absolue et rattachent le monde à Dieu. Mais d'un côté l'acte créateur est plus mystérieux que compréhensible, et d'autre part les idées telles que nous les apercevons doivent être distinguées, comme nous le verrons, de l'absolu tel qu'il est en lui-même et dans son essence, quoiqu'elles nous révèlent toujours sa présence; de sorte qu'il n'y a réellement que certaines analogies entre les êtres finis et l'être infini, mais point d'identité d'attributs, de nature et de lois. D'où il suit nécessairement qu'il ne peut pas y avoir une

science unique qui embrasse sous des conceptions rigoureusement identiques le fini et l'infini. Il y a sans doute une hiérarchie dans l'être, et partant dans la science, et cette hiérarchie est exprimée dans le rapport de l'idée à la perception comme elle se réalise par la création dans celui qui unit l'infini au fini; mais si l'on veut chercher l'unité absolue de la science, on ne la trouvera pas plus que l'unité substantielle de l'être. Dieu seul peut posséder la science absolue comme il possède la plénitude de la réalité. La plus grande unité que nous puissions découvrir dans la science est donc celle qui consiste dans la réunion des perceptions et des idées et la connexion correspondante des êtres.

Cette manière de voir se rapproche de la conception que les platoniciens, et surtout les platoniciens chrétiens, se sont faite de la science de l'être, car elle sépare profondément la nature du fini d'avec celle de l'infini, et établit entre les deux termes un rapport qui est tantôt d'opposition et d'exclusion et tantôt de causalité et de création, et d'un autre côté elle est contraire aux doctrines d'Aristote et de l'école allemande. Elle se rapproche de la manière de voir de Platon, car c'est à lui que remonte dans son école l'opposition profonde du phénomène et de l'idée, quoiqu'il soit juste en même temps d'observer que la dialectique platonicienne, dont M. Mamiani n'est point partisan, unissait les idées entre elles et aux phénomènes par des rapports permanents, déterminés et coordonnés, ramenait par ce moyen la multitude des êtres à l'unité du point de vue spéculatif et fondait ou prétendait fonder une science universelle. Elle est aussi opposée à l'école d'Aristote, à laquelle M. Mamiani n'épargne pas les traits de son esprit et de son ironie pour la trop grande importance qu'elle lui semble avoir attachée aux catégories. Car beaucoup de celles qu'Aristote a étudiées et dont il a composé la science de l'être ressemblent, dit-il, aux grands filets destinés à la pêche des thons, dont le tissu est fort lâche et laisse échapper presque tout le fretin. La plus grande unité possible de la science et de l'être consiste donc dans les rapports de conjonction qui unissent diversement et coordonnent en un tout les parties opposées de la connaissance et de l'univers. (Vol. I. livre V. chap. 1er.)

Avec cette manière d'entendre l'ontologie, on comprend que M. Mamiani ne donne pas une place spéciale aux catégo-

ries et qu'il en relègue une partie dans la logique et une autre dans les deux sciences qui traitent de la réalité finie et de la réalité infinie, c'est-à-dire dans la Cosmologie et dans la Théologie naturelle. C'est en effet la marche qu'il suit, et nous trouverons dans la première une recherche approfondie des attributs et des caractères qui distinguent l'être fini et le séparent de l'infini, de même que nous rencontrerons dans la seconde tout ce qui se rapporte à la conception de l'être absolu. Quant aux lois universelles qui unissent les êtres, M. Mamiani les déduit généralement de l'idée de Dieu considéré comme principe et comme fin de toutes choses, c'est-à-dire comme auteur d'une multiplicité qui est ordonnée suivant une hiérarchie immense de moyens et poussée par un progrès cosmique indéfini vers une perfection dont il est le type substantiel et immuable.

Trois principes du reste dominent toute la métaphysique, suivant l'auteur de l'ouvrage que nous exposons, et représentent fidèlement la marche de son esprit dans le développement de la science : *principium cognoscendi, principium essendi, principium fiendi*. Les deux premiers sont ramenés à l'unité ou plutôt au double aspect d'un même principe, par l'identité de l'être et de l'idée dans leur source première. Car l'être absolu nous manifeste dans les idées les formes et les conditions de la science, et les idées servent proprement à nous faire apercevoir la présence universelle de l'absolu et à tout rapporter à lui. Ce principe n'est autre que celui qu'on appelle d'identité et de contradiction ; on sait qu'il affirme l'identité de l'être avec lui-même et en exclut le non-être ; on sait aussi qu'il est la formule la plus générale de la vérité en soi et qu'il en exprime implicitement l'existence. Mais comme toutes les idées dépendent des vérités éternelles et les vérités éternelles de l'absolu; comme, d'un autre côté, l'absolu est la condition des vérités et les vérités sont celles des choses finies et des perceptions qui leur répondent, il s'ensuit que ce principe, regardé sous ce rapport, contient celui de la causalité ou de la raison suffisante.

Le troisième principe, *principium fiendi* ou principe du devenir ou de création, se dédouble dans ceux de *causation substantielle* et de *finalité*. Le fini existe, parce que l'Être infini étant absolument bon, absolument actif, il doit produire toute la bonté possible, et partant les formes du bien fini,

conformément aux types parfaits de son intelligence éternelle.

Le rapport de l'activité divine à la possibilité du bien lui ayant fourni le passage rationnel de Dieu au monde et la transition de l'ontologie à la cosmologie, M. Mamiani a recours à l'expérience et s'appuie sur les résultats des sciences positives pour déterminer successivement les sphères de l'être fini, les distinguer, les décrire, tout en ramenant leur coordination aux principes ontologiques. C'est ainsi qu'il passe en revue le monde stellaire, l'éther avec les agents cosmiques de la lumière, de la chaleur et de l'électricité; le monde planétaire et terrestre; le chimisme avec ses affinités et ses réactions; le règne organique où apparaît la vie; le règne animal où elle se perfectionne; le monde de l'humanité où elle se rejoint avec son principe.

Cette marche, on le voit, est synthétique; c'est celle que l'ontologie a toujours pratiquée, celle qui se fonde sur la connaissance *a priori* et la déduction. M. Mamiani, pour exécuter son dessein de philosophie spéculative, travaille d'après un idéal dont toutes les parties devraient être enchaînées et démontrées suivant des rapports dérivés des principes suprêmes de la raison et fondés soit sur la nature et les déterminations propres de l'absolu, soit sur ses rapports essentiels avec le monde.

C'est donc la synthèse qu'il suit, c'est une véritable construction de l'univers qu'il tente de réaliser. La méthode psychologique n'a dans ce travail que très-peu de place; les procédés de l'observation et de l'induction n'interviennent que pour fournir à l'intuition intellectuelle et aux connaissances rationnelles les données nécessaires à la détermination et à l'enchaînement des êtres.

Cependant, si ce philosophe s'efforce d'élever autant que possible l'ontologie et la cosmologie sur la base des idées au moyen des procédés *a priori*, il est aussi préoccupé de la nécessité d'en éviter l'abus. Il admire les systèmes des philosophes allemands, mais il se propose un but plus modeste et suivant lui plus sûr. Leur puissante unité, leur étendue merveilleuse lui paraît acquise trop souvent aux dépens de la rectitude et de la solidité. Il ne s'agit pas de savoir combien au juste d'art et de génie a coûté la conception et l'exécution d'un système, mais ce qu'il a appris et légué à l'hu-

manité. Sa synthèse ne sera donc pas toute d'une pièce, ce ne sera pas une chaîne aux anneaux semblables et d'une solidité égale ; mais elle répondra autant que possible à l'état des connaissances, elle n'oubliera pas de ne pas se mettre en contradiction avec le sens commun et avec les exigences pratiques de la vie humaine. Trois sortes de systèmes surtout seront présents à sa pensée dans cette construction pour lui rappeler qu'il doit en éviter les inconvénients : 1° ceux qui par leur manière d'envisager la vérité et son double rapport à l'absolu et à notre esprit diminuent la valeur et l'extension de la science humaine ; 2° ceux qui par leur manière de déterminer le rapport de la vérité absolue avec le monde ramènent la science et l'Etre à une unité forcée et systématique, ne voyant partout que la présence et la transformation d'un seul et même principe ; 3° ceux qui dans l'ordre cosmologique représentent les êtres finis comme des déterminations d'une ou de plusieurs substances universelles, comme la matière unique d'Aristote et l'âme cosmique de Platon.

La première classe de ces systèmes est représentée principalement par Kant et Rosmini. Ils sont idéalistes tous deux, mais l'un est idéaliste subjectif, l'autre professe une sorte d'idéalisme ondoyant entre la subjectivité et l'objectivité des idées ; car la vérité en soi n'est pas selon lui l'absolu, mais une forme de l'absolu, et l'intelligence n'atteint pas directement la réalité divine. La seconde classe est représentée surtout par Spinoza, Schelling et Hégel. Le premier, par l'unité de substance, le second, par le parallélisme et l'identification forcée des lois de la nature et de l'esprit, le troisième, par sa réduction systématique de la *nature*, de l'*esprit* et de la *logique* à l'idée, exagèrent l'unité de la science, la possibilité de ses déductions, la portée et l'étendue du raisonnement *a priori*. Aucune imagination humaine ne peut, sans l'aide de l'expérience, se représenter les qualités et les rapports sensibles des corps ; aucun effort de génie ne peut tirer directement de l'absolu les objets de la perception et ses conditions extérieures et intérieures, c'est-à-dire l'espace et le temps ; aucun philosophe, quelque grand qu'il soit, ne peut, sans paradoxe et sans paralogisme, demander à la raison ce que l'expérience seule peut donner. Non-seulement toutes les idées, malgré la supériorité de leur valeur, sont précédées par la perception sensible, mais même quand on les a aper-

çues à l'aide de l'expérience, elles cachent souvent les chaînons qui les rattachent entre elles et en forment un seul tout dans le sein mystérieux de l'infini.

Leibnitz a été aussi, sans le vouloir et avec les meilleures intentions du monde, un de ceux qui ont poussé le plus à l'unification universelle, et il peut être regardé jusqu'à un certain point comme le père de toute l'école allemande. Car quoiqu'il se proposât d'éviter soigneusement le panthéisme, et qu'il tendît à ce but par quelques-uns de ses principes et surtout par la pluralité substantielle des monades, il n'en a pas moins mis la philosophie germanique sur la pente contraire par la manière dont il a conçu chacun de ces êtres élémentaires. En effet, il les a conçus isolés les uns des autres, formant chacun un monde, doués chacun d'une force représentative sans limites, se suffisant parfaitement, hormis leur dépendance d'origine envers la monade suprême; ce qui dans sa théorie faisait de chaque être fini comme un dieu et multipliait dans chacun l'unité absolue, qu'il devenait ensuite plus simple et plus naturel de remplacer par l'unité panthéistique.

Enfin la troisième classe de philosophes dont nous avons parlé est représentée dans les temps anciens, ainsi que nous l'avons dit, par tous ceux qui sur les traces d'Aristote imaginaient une matière unique, ou, à l'exemple de Platon, une seule âme du monde; et dans les temps présents, par les matérialistes comme M. Büchner, ou par des naturalistes qui, comme M. Darwin, se figurent une succession de formes naturelles écloses d'un germe unique, une variation des êtres où périt le principe de leur distinction essentielle.

Tels sont les traits les plus généraux sous lesquels se présente la philosophie de M. Mamiani, la méthode qu'il y emploie, les fins qu'il s'y propose, les adversaires qu'il y combat principalement.

Examinons maintenant chacune de ses parties, et d'abord voyons ce qu'elle contient de plus spécial relativement à la théorie de la connaissance.

La connaissance dérive de deux facultés essentiellement distinctes, l'expérience et la raison. Les facultés élémentaires de l'une et de l'autre sont la perception et l'intuition ou vision idéale. Examinons d'abord la perception. Des trois philosophes italiens qui ont professé l'idéalisme en Italie dans

les deux premiers tiers de ce siècle, M. Mamiani est le seul qui ait maintenu la théorie de la perception dans la voie où l'a mise l'école écossaise et où elle a été rétablie par l'école française et par Galluppi. M. Mamiani, nous l'avons vu, a combattu, dès son apparition, la philosophie de Rosmini principalement à cause de sa manière d'expliquer la connaissance de la réalité; il ne s'est pas montré plus docile envers Gioberti, qui prétendait la déduire de l'intuition primitive de l'absolu et de son rapport au relatif. Car un an après la publication de l'œuvre de Gioberti intitulée : *Introduction à l'étude de la philosophie* (1841), il lui écrivait une lettre dans laquelle reprenant et fortifiant les arguments déjà opposés auparavant à la théorie de Rosmini sur le même sujet, il défiait toute l'école platonicienne à prouver la réalité du monde extérieur, tant qu'elle ne renonçait pas à interposer le rôle factice de l'idée entre le sujet percevant et l'objet perçu. Dès ce temps il se tournait cependant vers le platonisme; mais alors et depuis il n'a cessé de professer et de perfectionner sur cette question la solution donnée par la philosophie de l'expérience. (Voir de page 129 à 132 le vol. II de la correspondance de Gioberti.)

La connaissance de la réalité extérieure n'est pas le résultat d'un jugement synthétique qui unisse en un tout nos sensations et nos idées; voilà ce qu'il soutient contre Rosmini et Gioberti; ce n'est pas un jugement dans lequel nous réunissons les formes subjectives de notre sensibilité et de notre intelligence à nos représentations sensibles ainsi que le prétend Kant. Reid et Galluppi ont eu raison d'attribuer la connaissance du monde extérieur à un rapport direct de notre esprit avec sa réalité; mais Reid a tort de prétendre que notre pensée passe par une espèce d'induction de la sensation à l'existence de l'objet extérieur. Car il est parfaitement vrai que les sensations ne suffisent pas par elles-mêmes à nous en instruire, mais Reid ne pousse pas l'observation jusqu'au point où elle peut arriver lorsqu'il se contente de nous dire que les sensations sont des signes qui portent l'âme à y croire avec une confiance invincible.

Galluppi n'a pas été heureux non plus dans le choix de ses expressions, et il a commis certainement une confusion fâcheuse lorsqu'il a dit que le moi sent le non-moi et que ce sentiment est la même chose que la perception extérieure.

Car la perception n'est pas la sensation; la perception nous fournit la connaissance de la réalité, tandis que la sensation n'est pas un acte de la connaissance; en outre, la sensation est subjective et ne dépasse pas la sphère de nos modifications (1).

La perception est un fait *sui generis* qu'il faut observer tel qu'il est, avant d'en tenter l'explication et sans prétendre le composer d'éléments étrangers. Voici proprement en quoi il consiste : notre âme, douée d'une vue intérieure de ce qui se passe dans son sein, remarque des actions extérieures qui pénètrent jusqu'à elle, et qui se distinguent des siennes et s'y opposent. L'appréhension de ces actions est de la part de notre âme une opération spéciale qu'on ne peut confondre avec aucune autre.

La faculté à laquelle cette opération se rapporte est sans doute l'intelligence, mais ce n'est pas l'intelligence qui juge sur des notions abstraites et universelles ; ce n'est même pas proprement la faculté de juger, car si le jugement n'est pas étranger à la perception, si j'affirme le rapport de moi au non-moi, ceci arrive parce que je l'ai d'abord aperçu et saisi. Le jugement n'est pas le fait primitif mais subséquent de la perception. Quant à la sensation, elle n'en est que la cause occasionelle et non la cause efficiente. Telles sont l'essence et la cause de la perception, son objet direct est l'action des choses extérieures. Sa limite est le contact du

(1) Il est bon de rappeler ici la doctrine de Galluppi sur le même sujet pour saisir son rapport à celle de M. Mamiani. Car elles se tiennent et ne diffèrent guère, à ce qu'il nous semble, qu'en ce point, qui a cependant son importance, que la seconde attribue à la faculté de connaître aidée par les sens ce que l'autre rapporte exclusivement à la capacité de sentir.

Voici ce qu'on lit dans les Éléments de Galluppi (Logique mixte § 3) : « On demande comment l'esprit, qui ne peut sortir de lui-même, peut cependant parvenir à se procurer une connaissance réelle de ce qui est hors de lui. L'esprit perçoit en lui-même certaines modifications ou modes passifs; les percevant, il perçoit aussi l'agent extérieur; car se sentir affecté, c'est sentir quelque chose qui nous affecte. »

Galluppi répète encore son observation de la manière suivante : « L'esprit en sentant ses modifications se sent patient ; or, s'il se sent patient, c'est qu'il sent un agent extérieur qui le modifie. L'esprit est ici *limité*, et dans sa limitation il sent l'agent extérieur, le *dehors* qui le limite. Telle est la nature du sentiment primitif que nous devons nous borner à reconnaître. »

Ailleurs Galluppi démontre que le jugement n'est pas contenu dans la perception primitive, que le jugement est une analyse subséquente de ce qui est saisi d'abord dans cette perception.

sujet et de l'objet dans le double fait de l'action qui pénètre du dehors et de la sensation qui suit au dedans. Sa portée est l'affirmation des substances opposées auxquelles se rapportent l'action extérieure dont il s'agit et la sensation. Car l'action étant donnée comme venant du dehors, l'agent dont cette action procède nous est donné aussi médiatement et proprement dans son activité. Il y a donc une conjonction entre le sujet et l'objet au moyen d'un attouchement spécial tel qu'il se passe dans l'âme entre l'activité sentie et la faculté sensible. (Vol. I, de page 42 à 49, et page 150.)

L'existence du monde extérieur est donc prouvée d'une manière directe par l'observation ; les doutes des sceptiques et les théories des idéalistes ne tiennent pas devant les faits, et un pas important a pu être accompli dans cette matière de la doctrine de Galluppi à celle de l'auteur.

Telles sont les idées de M. Mamiani sur la perception extérieure ; nous ne croyons pas quant à nous qu'on en puisse nier la solidité et la supériorité sur la théorie moins exacte de Galluppi et de ses devanciers. Le philosophe de Pesaro n'a pas écrit un livre sur ce sujet, mais le petit nombre de pages qu'il lui a consacrées dans ses ouvrages intitulés : l'*Ontologie et la méthode* et *les Confessions*, nous semble exprimer avec toute la précision désirable le résultat de ses observations.

Nous demandons cependant à faire ici une réserve, non pour notre manière propre de voir en cette matière, mais pour les faits qui nous semblent avoir été acquis à cette partie de la psychologie italienne par les travaux antérieurs de Galluppi et de Rosmini.

Galluppi avait prétendu que toute les sensations sont objectives ; il y avait sans doute dans cette thèse une confusion et une exagération ; une confusion, car toutes les sensations ne représentent pas des objets : témoin les sensations affectives de plaisir et de douleur dont on ne peut même pas toujours assigner la place dans l'étendue de notre corps ; une exagération, car les sensations représentatives ne sont pas toutes liées avec le même degré de clarté aux choses extérieures : témoin les sensations des odeurs et des sons dont les phénomènes ne dépassent guère la sensibilité de nos organes.

Cependant l'opinion de Galluppi sur le rapport de la sen-

sation aux phénomènes extérieurs était un germe que Rosmini, pouvait développer et qu'il a en effet développé dans sa théorie de la sensibilité. Car cette théorie établit que nous avons continuellement le sentiment de notre corps, que ce sentiment c'est nous-mêmes, qu'il porte sur un terme étendu, et que ce terme étendu est subjectif si on le considère par le sens interne, et extra subjectif ou extérieur si on le regarde par les cinq sens; de sorte que Rosmini, partant de cette remarque de Galluppi que le dehors nous est donné dans la sensation, l'á analysée profondément, et a trouvé dans un double aspect du sentiment de notre corps le passage du sujet à l'objet dans la sphère de la sensibilité. Est-ce à dire qu'avec les résultats de cette savante analyse, la perception de la réalité extérieure soit donnée? Rosmini lui-même ne le croit pas, et il a soin de distinguer la perception sensible de la perception intellectuelle, à laquelle seule il attribue la connaissance de la réalité extérieure ; mais qu'est ce que cette perception? Nous l'avons déjà vu, celle qui fait intervenir l'abstrait entre la chose connue et le sujet connaissant; celle qui a été combattue avec des arguments invincibles, selon nous, par Reid, par Galluppi, par Cousin, par M. Mamiani. C'est à ce point que les observations de ce dernier arrivent à propos pour achever la théorie de la perception dans la philosophie italienne. Car elles établissent la présence et la nécessité d'un acte *sui generis* et très-simple de la connaissance, n'ayant d'autre caractère que celui d'une appréhension de la chose sentie et agissante à notre égard.

Passons maintenant à la théorie de l'intellection et de l'idée. Tout ce que nous pouvons connaître se réduit aux faits et aux vérités idéales. Les faits nous sont donnés par la perception; les vérités idéales, par l'intellection. Les idées sont pensées par l'entendement ou la raison. Les idées varient autant que tous les objets possibles de nos perceptions; on peut penser en idée toute chose, le particulier comme le général, le concret comme l'abstrait, le corporel comme le spirituel et toutes leurs classes; mais dans cette variété indéfinie de l'objet ou de son contenu, l'idée est toujours douée de caractères opposés à ceux des choses sensibles. L'idée est une, nécessaire, immuable, éternelle; les choses sensibles sont multiples, contingentes, variables et passagères. De cette opposition de leurs caractères dérive par conséquent

la distinction scientifique des opérations correspondantes. L'âme trouve en elle-même la perception et l'intellection, mais elle én reconnaît la diversité; ces opérations s'unissent, il est vrai, dans notre unité subjective, mais elles ne peuvent devenir la matière ou la forme l'une de l'autre (p. 159 vol. I); l'une est l'occasion de l'autre, mais ne la produit pas; il n'est pas vrai, comme le prétend Rosmini, que la perception soit une intellection, que l'idée se réalise dans la perception, que l'une fournisse la forme et l'autre la matière de la connaissance. Selon M. Mamiani, les intellections suivent, il est vrai, les perceptions, mais elles ne forment pas avec elles un même tout et elles n'en sont pas non plus les transformations. Le vrai rapport de l'intellection à la perception est celui de signification et de représentation. L'idée, objet de la première, est un signe intellectuel qui se détermine et acquiert un sens à la suite de la perception. Aussi l'auteur pose-t-il comme principe de toute sa métaphysique les deux adages suivans : *Toute intellection est post rem*, et *Toute vérité ante rem*. La double relation que l'auteur de cette doctrine admet cependant entre les connaissances de fait et de raison d'une part et les choses sensibles et les idées de l'autre est fondée, du côté du sujet, sur l'unité de l'âme, et du côté de l'objet, sur l'unité de l'être infini et la cause universelle. Car Dieu est la cause efficiente des signes intellectuels qu'on appelle idées, des choses perçues qui s'y rapportent et de la perception dont la loi appartient à notre constitution intellectuelle.

Il y a donc, dit M. Mamiani, trois sortes de rapports entre les idées, les perceptions et leurs objets respectifs; le premier est spirituel, le second idéologique, le troisième ontologique. Le premier repose sur l'unité substantielle et mentale de notre esprit; le second, sur le rapport de représentation à la chose représentée; le troisième, sur la causalité absolue des choses créées. (Page 164, vol. I.)

Voilà comment, et jusqu'à quel point, il établit l'unité de la connaissance et de l'être; mais pour bien savoir ce qu'il pense sur le rapport des idées avec le monde et avec l'absolu, éclaircissons mieux son opinion sur leur nature et sur leur place dans le développement de la connaissance. Considérées dans le sujet qui les conçoit, elles sont des notions ou mieux des intellections, actes de notre esprit. Mais ces intellections

enveloppent un objet qui se pose devant la pensée et s'en distingue. Les idées sont donc avant tout objectives, et leur objectivité est une représentation, une signification déterminée que M. Mamiani appelle aussi *forme objective*, *forme* ou *entité représentative* (*essere rappresentativo*).

Or, en considérant bien les différents aspects de l'idée, on y découvre deux rapports, l'un avec les choses sensibles, l'autre avec l'absolu. On a déjà vu comment s'établit, à l'occasion de la perception, le rapport de l'idée avec les choses sensibles; voyons celui qu'elle soutient avec l'absolu.

Toute idée a non-seulement les caractères d'unité, d'universalité, de nécessité, d'immutabilité, mais elle est aussi susceptible de déterminations sans nombre et d'une multitude indéfinie de rapports soit avec les choses particulières qu'elle représente, soit avec les autres idées. Dans tou' élément idéal est donc l'indéfini ; or l'indéfini suppose l'infini ou l'absolu ; l'infini seul est la condition de ce qu'il y a d'indéfini et d'inépuisable dans les idées. Les idées, par ce qu'elles renferment d'indéfini et aussi par d'autres caractères, se rapportent donc à l'infini, et partant leur forme objective spéciale ou la représentation contenue dans chacune d'elles se rattache à l'absolu (page 71, vol. I.). M. Mamiani exprime le double rapport des idées en disant qu'elles représentent *ad intra* l'absolu, *ad extra* les choses sensibles.

Mais représentent-elles tout l'absolu ou une détermination de l'absolu? Elles représentent une détermination de l'absolu, et cette détermination de l'absolu consiste en un mode de l'activité divine, raison suffisante de la représentation idéale. Cependant chacune d'elles comprend l'idée de l'absolu, chacune est donc liée à l'absolu par l'intermédiaire d'une représentation particulière. De sorte qu'enfin l'intellection n'est autre chose que l'intuition ou la vision de l'absolu réellement existant, sous la condition d'une représentation donnée. Voici maintenant la chaîne logique de ces spéculations, telle qu'elle est arrêtée par la réflexion et le raisonnement pour le besoin de la science.

Chaque rapport idéal contient une vérité éternelle, surtout celui qui se résout en un jugement identique et nécessaire; or, toute vérité éternelle est conçue comme existant en soi, comme s'identifiant avec un sujet éternel ; sans ce sujet éternel, elle serait contradictoire, car

elle serait et ne serait pas. L'existence absolue d'une vérité renferme cependant une détermination spéciale, car une vérité a dans l'idée correspondante une signification propre; or, cette détermination est la même chose que l'objet. Ainsi cette proposition : *La surface mathématique n'a pas de profondeur,* exprime un jugement identique ; ce jugement renferme une vérité éternelle, cette vérité éternelle n'est telle qu'à la condition d'exister en soi indépendamment de l'esprit fini qui la conçoit ; en outre, elle a une signification particulière qui n'appartient à aucune autre. Il en résulte que son existence est déterminée, qu'elle a un objet spécial. Il s'ensuit aussi, et l'observation confirme ici le raisonnement, que l'esprit qui considère une idée ne s'arrête pas à la notion ou à l'opération intellectuelle, ni à la représentation, mais à la vérité, à la chose en soi, ou, ce qui revient au même, à l'objet intelligible. Une dernière réflexion à faire, c'est que l'objet qui est enveloppé dans l'existence d'une vérité en soi ne peut pas être différent de la vérité elle-même, dont il est l'essence et la détermination. Par conséquent l'objet dont il s'agit est éternel et nécessaire comme les vérités idéales. (De page 91 à 93, vol. I.)

Arrivée à ce point, la réflexion a évidemment trouvé la réalité absolue, ou, ce qui est la même chose, l'absolu. Elle est partie d'une proposition identique, elle en a extrait une vérité éternelle, elle a posé l'existence absolue du vrai en passant par la représentation idéale ; il lui reste seulement à reconnaître que l'existence absolue du vrai est la même chose que l'absolu sous la forme du vrai.

Nous avons déjà parlé de ce qu'il y a d'indéfini selon cette théorie dans l'essence de chaque idée, nous avons dit que l'idéalité indéfinie suppose une virtualité infinie. Nous pouvons ajouter qu'elles composent toutes un idéal unique et sans limites, dont elles représentent les déterminations particulières, et dans lequel elles se déterminent et se supposent réciproquement (page 164). Cette idéalité sans bornes qui est identique à la vérité éternelle et objective, qui existe en soi, ainsi qu'on l'a dit déjà, que peut-elle être, si ce n'est l'objet suprême de notre esprit, ou l'absolu ?

M. Mamiani reprend ici et modifie l'ancienne démonstration de l'existence de Dieu fondée sur son idée. Il la rectifie en la présentant sous une forme nouvelle et fait voir

qu'elle n'est qu'un cas particulier de la démonstration qu'on peut tirer de l'existence et des caractères de toute idée.

Depuis saint Anselme jusqu'à Leibnitz, un certain nombre de grands esprits se sont occupés de cette démonstration ; mais ils ne l'ont pas présentée avec exactitude et ils ne sont pas parvenus à éviter le sophisme. On a dit que l'idée de l'être nécessaire contient l'existence de l'être nécessaire, tandis qu'on aurait dû dire qu'elle contient l'idée de cette existence. On a dit que si Dieu est possible, il doit exister; mais de quelle possibilité entendait-on parler? Dieu n'est possible ni physiquement, ni métaphysiquement, car il implique de le classer parmi les êtres possibles ; s'il était possible en ce sens, il ne serait plus l'être nécessaire, il ne serait plus Dieu. La possibilité dont il s'agit ne peut donc être qu'une possibilité logique, en ce sens que l'idée de l'absolu ne renferme aucune contradiction et qu'elle est même le fondement de toute intelligence, ce qui transforme sa possibilité logique en une véritable nécessité. Mais alors l'idée de Dieu conduit à la démonstration de son existence par les mêmes raisons que toute autre idée considérée dans son rapport à la vérité et à l'absolu. Car toute idée contient une vérité et se rapporte à un objet éternel, ce qui montre son union avec l'absolu, et partant l'existence de l'absolu ; et l'idée de Dieu ne faisant pour ainsi dire que résumer et présenter dans son unité toutes les vérités et toutes les perfections possibles, pose la cause commune de toutes les idées, le sujet universel du vrai, l'existence de l'absolu enfin.

L'idée de Dieu est l'idée de l'Être absolu ; l'idée de l'absolu renferme la conception de la plénitude de l'Être et de la vérité ; l'idée d'un tel être est logiquement possible et essentiellement intelligible ; il faut donc en admettre l'existence par cela même qu'il faut admettre la substantialité éternelle du vrai. Nier l'existence de Dieu, c'est nier l'existence de la vérité, et partant aussi celle de l'idéalité soit dans son unité infinie, soit dans ses parties. C'est par conséquent commettre la plus grande des contradictions, car c'est renverser le principe d'identité, base de tout raisonnement et de toute pensée, expression abstraite de ces idées et de ces vérités qu'on voudrait poser et détruire en même temps par une incohérence subversive et fatale à la science.

Voilà par quels raisonnements M. Mamiani réunit et fortifie les preuves dites de *l'idée de l'infini* et des *vérités nécessaires ;* il en fait en somme une seule preuve regardée sous deux aspects différents ; car tantôt il remonte à l'existence de l'absolu par une vérité quelconque, et tantôt il y parvient par l'unité infinie du vrai , par la totalité de l'idéal, qui n'est autre chose que l'Être que nous appelons Dieu. Car tous nos concepts peuvent se diviser en deux classes : les uns représentent des vérités relatives aux choses finies, et ce sont alors des possibilités éternelles ; les autres se rapportent aux perfections divines. Mais les uns comme les autres ont un objet dans l'absolu, ce qui les rend en quelque façon solidaires de la totalité idéale.

Qu'on ne croie pas cependant que l'auteur de cette doctrine se fasse illusion sur la nature des preuves qu'il emploie. Car il déclare qu'aucun raisonnement ne peut tirer l'idée de l'absolu d'un principe supérieur, ni démontrer l'existence de l'absolu sans la supposer. Ce qui revient à reconnaître que l'idée de l'absolu est le principe de toute démonstration et que l'existence de l'absolu est la condition de l'existence de toute vérité.

En d'autres termes, M. Mamiani admet, tantôt ouvertement, tantôt d'une manière implicite, que la réalité est inséparable de la vérité, que la totalité du vrai réside dans l'unité de l'être absolu et que nous atteignons cet être par intuition. Sans cette intuition, l'idée même de l'absolu paraît contradictoire à M. Mamiani. (P. 94, 95 du 1er vol. des Confessions.)

L'idée de l'absolu admise par M. Mamiani diffère donc de toutes les autres, parce qu'elle enveloppe leur principe réel et objectif, et c'est aussi ce qui la sépare de l'idée de l'être de Rosmini. L'auteur des Confessions a fait sur l'idée de l'être, admise par le philosophe de Roveredo comme principe de l'idéologie, une analyse qui doit trouver ici sa place. (Vol. I, livre II, chap. v.) Voici les principales observations qu'elle contient. Elles se rapportent à sa signification et à son origine.

L'idée de l'être peut se rapporter à l'existence, et être opposée à celle du néant, et alors il n'est rien à quoi elle ne s'applique dans l'ordre idéal aussi bien que dans l'ordre réel.

Restreinte à l'ordre réel, elle peut désigner la substance avec ou sans ses attributs et ses déterminations.

Elle peut aussi désigner cet élément commun qui se trouve répété dans les principes substantiels ou dans les individus subsistants, quels qu'ils soient.

Elle peut exprimer la possibilité logique au lieu de la réalité des choses, et alors elle désigne cette qualité commune par laquelle les idées sont concevables et excluent la contradiction.

Enfin elle peut représenter l'absolu ou l'être dans sa plénitude et son infinité.

L'école de Rosmini a le tort de confondre souvent toutes ces acceptions d'un mot et d'une idée qui se rapporte aux objets les plus divers, suivant les applications qu'on en fait. Car si par être on entend l'absolu, on l'applique à ce qu'il y a de plus réel, de plus déterminé et de plus parfait, mais ce n'est pas là ce que veut cette école.

Si l'on entend par être le principe substantiel de chaque individu réel et l'élément identique, quoique numériquement distinct des êtres, on désignera la réalité finie, mais on ne la désignera pas tout entière; car on aura une idée abstraite, qui ne correspond pas à la nature concrète des choses.

Entend-on, par être, l'existence en général : alors cette idée comprendra l'élément individuel aussi bien que l'élément commun des êtres, les genres et les espèces aussi bien que les différences et les propriétés particulières, la substance aussi bien que les attributs et les modes. Mais alors cette idée désignera tout et ne désignera rien ; elle sera de toutes la plus abstraite et la plus indéterminée; elle sera une sorte de notation algébrique indépendante de tout sens précis et fixe.

Il en sera de même si on entend par cette idée la possibilité logique; car cette qualité étant unie à tout ce qui est concevable et n'indiquant qu'un rapport au principe et au sujet de la pensée, s'applique à tout ce que nous connaissons. Elle est donc aussi dans ce cas un signe universel, qui perd en précision et en compréhension tout ce qu'il gagne en étendue. Car alors cette idée fait partie de la forme même des idées, est une condition de leur nature représentative et se rattache d'un côté aux facultés de l'esprit, et de l'autre au

principe suprême des représentations idéales. La possibilité logique est quelque chose de très-important dans les fonctions de la pensée, mais c'est aussi quelque chose de négatif; c'est un rapport de la représentation à l'absolu et à l'esprit, mais ce n'est pas un être ou une forme de l'être.

La notion de l'être ne peut donc manquer d'être féconde en illusions si l'on ne distingue pas toutes ces significations, et elle l'a été en effet dans l'école de Rosmini. Voilà pour sa nature. Voici maintenant pour son origine.

De quelque façon qu'on la prenne, elle n'est pas innée, car il n'y a pas d'idées innées et il n'est pas nécessaire d'en admettre. Elle n'est pas innée si l'on entend par être l'absolu, car nous avons l'intuition de sa présence dans l'intellection d'une vérité quelconque, et partant sa première intuition se produit en nous, avec la conception d'une première vérité.

Elle n'est pas innée si elle désigne la possibilité logique, car cette possibilité apparaît avec les premières idées que nous concevons, et nous concevons les idées à l'occasion de nos perceptions sensibles et parallèlement à elles. C'est de l'expérience et des objets sensibles que nos connaissances intellectuelles tirent généralement leurs matériaux, tandis que leur forme dérive d'une fonction propre de l'esprit et d'un rapport spécial de cette fonction avec l'absolu.

Elle est encore moins innée si elle répond à la réalité, dont nous acquérons la connaissance par expérience, si elle désigne les substances dont nous nous formons la conception directement ou indirectement par le même moyen, ou enfin si elle se rapporte à l'existence en général; car dans cette signification, qui est une des plus indéterminées, elle est opposée au néant; et tout porte à croire que l'idée de l'être entendue dans ce sens et celle de son contraire nous sont suggérées par l'apparition et la disparition successives d'un même phénomène sensible.

D'où il suit enfin que, sous quelque point de vue qu'on la considère et quelque sens qu'on y attache, l'idée de l'être est, comme toutes les idées possibles, une idée acquise.

Ainsi est vaincue dans son dernier refuge la théorie des idées innées; Rosmini l'avait, il est vrai, réduite à sa plus grande simplification par sa doctrine idéologique, fondée sur la notion unique de l'être idéal, mais la logique proteste contre cet arrangement. Si une seule idée est innée, il faut que toutes

le soient ; peu importe que cette notion s'appelle l'idée de l'être ou l'idée de l'infini, elle entraîne avec elle toutes les autres; car c'est à titre d'idée qu'elle est innée, ou qu'on la dit être ainsi : or toutes les idées partagent la même essence.

Telie est la manière d'argumenter de M. Mamiani dans la discussion de ce problème important. Sa solution donne sur ce point la plus ample satisfaction aux tendances positives de l'esprit humain, tout en maintenant les droits de ses tendances idéalistes par sa manière de voir touchant la valeur de la représentation idéale et le rapport de la pensée à l'absolu.

Quelles sont les limites de ce rapport? Y a-t-il une communication directe entre son être et notre esprit, ou y a-t-il toujours entre ces deux termes l'intermédiaire de la représentation idéale, et quelle en est alors la valeur, comment sommes-nous certains de sa vérité? Voilà des questions que l'auteur des Confessions d'un métaphysicien débat avec une persévérance et une finesse de méditation qui réclame notre étude.

Observons d'abord que, soit dans le livre que nous examinons, soit dans les réponses aux objections dirigées contre sa doctrine (1), M. Mamiani admet une vision directe de l'absolu; en cela il s'accorde avec Gioberti, avec Malebranche et la plupart des platoniciens; en cela aussi il se sépare de Rosmini, qui n'accorde pas à l'intelligence l'intuition directe de la réalité infinie. Selon lui, la connaissance humaine n'est vraiment objective qu'à la condition d'avoir pour terme supérieur cette réalité. Mais ici s'arrête à son avis la vision directe de l'absolu. Nous atteignons sa présence, sa réalité, rien de plus; nous ne voyons pas directement tout ce qui existe en lui et par lui. C'est ici au contraire que commence le rôle de la forme représentative. Car l'être absolu renferme une infinité de perfections infinies, et nous n'en pouvons parler que d'une manière symbolique, ou par une analogie qui est loin d'être troujours sûre et rigoureuse.

(1) Voir une lettre au professeur Gargiolli dans *la Gioventù*, revue florentine, livraison du mois de juin 1866, une lettre au docteur Brentazzoli, de Bologne, à la suite de ses objections, Bologne 1866, et les réponses aux observations du professeur Ferri à la fin du premier volume des *Confessions*. Nous citerons aussi les deux opuscules philosophiques du professeur Bonatelli et du comte Mamiani, écrits également polémiques, parus récemment, où l'auteur des *Confessions* reprend avec force la défense de son idéalisme.

En outre, l'être absolu contient la possibilité métaphysique de toutes les choses finies, et la possibilité logique ou la vérité de toutes les perceptions correspondantes. Or nous atteignons cette double possibilité, qui, au fond, n'est et ne peut être qu'une seule chose, par l'intermédiaire de l'idée et de sa forme ou *entité représentative*. Et cette représentation n'est pas une ressemblance; car qu'y a-t-il de commun entre le concept de cause et la causalité en soi, entre les représentations mentales des forces particulières de la nature et l'essence et la possibilité ontologique de ces forces? La causalité est active et l'idée qui la représente ne l'est pas; les forces agissent et se développent suivant des lois et des effets déterminés, et les idées qui en contiennent la signification n'offrent rien de semblable.

Et il en est de même des attributs divins. Car qu'y a-t-il de commun entre la béatitude, la puissance, la bonté divine et les conceptions qui les représentent? Ces conceptions ne contiennent ni jouissance, ni activité, ni amour; elles ne nous font pas pénétrer dans l'être divin; elles ne nous introduisent pas dans son essence. Elles le représentent, mais elles le représentent par signes et par figures.

Et en général, tel est le rapport de toute idée à son objet.

Cependant, comme chacune d'elles est liée à la présence directe de l'absolu ou de la vérité en soi, le raisonnement nous dit qu'elle dépend d'une détermination correspondante de l'absolu, d'un mode spécial de son activité.

Nous savons déjà que l'idée représente aussi les objets de nos perceptions, et que c'est d'eux qu'elle tire sa première signification. De sorte que tout est ici coordonné. Nous passons de la perception et de l'objet sensible au signe intellectuel, du signe intellectuel à son objet intelligible, des objets intelligibles à leur unité ou à l'absolu. Le véritable objet de la raison est unique, ses déterminations idéales ne changent que par la variation de notre rapport aux choses et des choses avec lui.

M. Mamiani pense, comme Gioberti et d'autres platoniciens, que l'union de Dieu à notre esprit est un fait naturel et continu et que, surtout du côté de Dieu, il ne peut ni s'interrompre, ni s'altérer. Mais, de notre côté, l'idéalité infinie par laquelle Dieu se manifeste à nous demeure comme inaperçue et irréfléchie à cause de son indétermination et de

son uniformité, jusqu'au moment où notre esprit soit excité et habitué à y reconnaître quelque signification précise.

Ainsi, pour résumer en peu de mots cette partie de l'idéalisme de M. Mamiani, disons qu'il admet et démontre l'intuition directe de la présence ou de la réalité de l'absolu en s'appuyant sur les caractères de la vérité idéale; qu'il admet et s'efforce de démontrer que la connaissance de toute vérité, outre qu'elle est accompagnée de cette intuition, a lieu avec l'intermédiaire d'une représentation et avec un rapport médiat à un objet divin correspondant. Ajoutons enfin que cette différence entre la connaissance de tout idéal et l'intuition de l'absolu dépend de ce que l'idée est déterminée par le phénomène et se rapporte a l'absolu par l'intermédiaire de cette détermination, tandis que l'absolu est le fondement unique, transcendant et insondable de l'idée.

M. Mamiani lui-même a soin de faire remarquer dans ses écrits ce qu'il y a de discret et de tempéré dans cette modification du platonisme, ce qu'elle renferme de conforme à l'observation et à l'analyse des idées, et aussi ce qu'elle offre de nouveau et de propre à son auteur. Nous reproduisons ici ses observations, en y ajoutant les nôtres.

1° Elle pose sur un fondement solide et sur le seul qui soit possible, la connaissance rationnelle, et partant la connaissance de l'absolu, en montrant que la réalité est inséparable de l'idéalité et de la vérité.

2° Elle place par là sur sa vraie base la démonstration *a priori* de l'existence de Dieu, ou plutôt elle la ramène à une vérification de l'intuition directe de cet être. Elle la rectifie et la fortifie en unissant la preuve dite des vérités nécessaires avec celle qu'on appelle de l'idée de l'infini.

Et par ce travail elle n'entend pas seulement améliorer une partie de la théodicée, mais poser le vrai principe de la science, de manière que le point de départ de la philosophie, ou du moins de sa partie la plus essentielle et la plus haute, soit commun à l'ontologie et à la logique et réunisse la double valeur de la vérité et de l'être.

3° Elle assure sa valeur à l'idée en la rapportant à l'absolu comme cause de la représentation; elle fait des idées un produit divin, une manifestation divine sous forme de signe ou de symbole dont le sens se détermine à la suite des perceptions; et cependant elle n'identifie pas les idées

avec les pensées divines, comme l'ont fait saint Augustin et Malebranche, ni avec les déterminations substantielles de l'être absolu, ainsi que l'a fait Platon, ni avec l'essence des choses, à la manière de Hégel.

Disons aussi que la doctrine de M. Mamiani détermine et modifie un côté de l'idéalisme italien qui était resté incertain et peu cohérent dans la philosophie de Gioberti; car celui-ci, suivant le fil de ses idées systématiques, telles qu'elles descendaient de sa formule, admettait que les concepts relatifs sont créés et que les concepts absolus ne le sont pas, entendant par concepts relatifs ceux qui se rapportent aux natures finies, et par concepts absolus, ceux qui ont pour objet la nature divine et ses attributs. Mais la distinction n'est pas possible, car les uns et les autres sont des concepts et des manifestations de la vérité au même titre ; toutes les idées sont représentatives et reproduisent leur objet par signe ou symbole, et cette représentation est liée par un rapport de causalité à l'absolu.

Ainsi cette théorie s'efforce de distinguer le sujet et l'objet de la connaissance sans les séparer et de les unir sans les confondre. C'est la *conjonction* et non l'identification qui en exprime le rapport véritable. On ne peut pas dire que Dieu pense dans l'homme, ni que l'homme connaît la pensée divine, ou perçoit la substance de Dieu. Nous n'avons pas conscience de l'acte divin qui produit en nous la représentation idéale, tandis que nous connaissons par expérience l'action des forces physiques qui pénètre dans notre âme et nous donne la sensation de l'extériorité.

Le rapport qui s'établit entre l'intelligence et l'idéal par l'idée ou la représentation intellectuelle n'est donc pas une perception ; c'est donc un rapport *sui generis* et non réductible à un autre. Cependant nos intellections surpassent toutes, en quelque façon, la représentation idéale ; elles ne sont pas bornées à ce terme intermédiaire, mais elles s'arrêtent pour ainsi dire à la *surface* de l'être absolu.

Voilà donc comment les idées ont un fondement dans la réalité divine et s'en distinguent.

4° Nos intellections, par l'intermédiaire de la représentation idéale, atteignent, suivant M. Mamiani, l'objet intelligible et s'arrêtent pour ainsi dire à sa surface sans y pénétrer. Il y a ici entre l'esprit qui fait usage de l'intuition

rationnelle et l'objet idéal, ou l'absolu, le même rapport qu'entre l'esprit qui fait usage de la perception et les objets sensibles. La perception arrive jusqu'à l'objet comme l'intellection ; des deux côtés il y a liaison ou conjonction ontologique ; des deux côtés on s'arrête à la réalité ; mais d'une part on trouve la représentation pour terme intermédiaire, et de l'autre, c'est la rencontre des actions extérieures et des sensations de l'âme qui établit la communication.

Il s'ensuit que cette doctrine est un idéalisme ontologique beaucoup plus tempéré que celui de Gioberti, et en même temps supérieur quant à son principe à celui de Rosmini. Il accepte de Gioberti l'intuition de la présence réelle de l'absolu et l'inséparabilité du réel et de l'idéal ; mais il limite beaucoup plus que sa théorie ne le fait la connaissance directe de l'absolu. Car il entend avoir prouvé que la vision idéale n'est pas une perception, et qu'elle est encore moins la perception de Dieu créateur et de l'acte par lequel il crée. Gioberti a posé ce principe au sommet de sa doctrine, mais il ne l'a pas prouvé, il ne le pouvait pas. Si nous avions réellement une telle perception, nous connaîtrions l'essence des choses, nous verrions pour ainsi dire les substances sortir du sein de l'être infini ; l'intellection serait une communication de substance à substance entre le fini et l'infini, ce qui n'est pas, ce qui est contraire à la forme représentative qui se place constamment entre nous et l'objet intelligible, sauf l'intuition directe de sa présence.

D'un autre côté, la connaissance directe d'un idéal qui n'est pas simplement possible, mais existe en soi, et demeure inséparable de la réalité, donne à cette forme nouvelle de l'idéalisme une valeur supérieure à celle qu'il peut avoir dans la philosophie de Rosmini.

Du reste, veut-on mieux s'assurer de la forme précise sous lequelle l'absolu se communique à la pensée, veut-on la connaître clairement ? Qu'on la compare aux faits internes dans lesquels le raisonnement retrouve une forme diverse de l'influence de l'absolu sur notre esprit.

L'auteur des Confessions distingue cinq sortes d'influences exercées par l'être absolu sur l'âme humaine ; la première est créatrice, la seconde intellectuelle, la troisième morale, la quatrième esthétique, la cinquième religieuse. Toutes ces influences, ou espèces de l'activité divine sur notre âme,

diffèrent de la communication divine de la vérité à l'esprit humain sous la forme d'idée. En effet, par la première l'homme existe, par la seconde il affirme et croit, par la troisième il admire, par la quatrième il approuve, par la cinquième il adore. La première est invisible et à jamais cachée à notre esprit ; dans les autres, l'action de l'absolu n'est ni sentie, ni perçue, nous en découvrons seulement les effets dans notre âme, et nous en retrouvons la cause par le raisonnement ou par un élan de l'amour.

Suivons rapidement M. Mamiani dans la description de ces influences.

L'auteur des Confessions distingue la représentation idéale d'avec l'impulsion qui éveille notre volonté et la pousse à affirmer la vérité (p. 281, vol. 1er). Cette affirmation nous est imposée, et nous la subissons surtout en présence des vérités nécessaires. Il n'est en notre pouvoir ni de la suspendre, ni de l'affaiblir, ni de la combattre ; et il ne suffit pas, pour expliquer ce consentement forcé, de recourir à la présence continue de la vérité devant notre intelligence, présence qui neutraliserait ainsi toute résistance et toute volition opposée. Car il s'agirait toujours d'expliquer ce qui arrive dans un moment quelconque de certitude absolue. Pour expliquer cet état de l'âme, il faut une cause concomitante à la vision idéale, une influence provenant de son objet et agissant sur nous en même temps. Cette influence ne vient pas de nous ; car, si elle en venait, nous pourrions défaire ce que nous aurions fait : or nous ne le pouvons pas. C'est donc l'effet d'une cause supérieure à la volonté, par laquelle cette faculté est enchaînée et limitée.

Nous ne nous arrêterons pas à indiquer les raisons qui pourraient faire voir ici une certaine confusion entre l'affirmation et la volonté ; c'est une question de savoir si la volonté intervient dans le jugement, si elle peut jamais être autre chose que libre et active, si on peut parler, ainsi que le fait l'auteur des Confessions, d'une volonté passive et nécessitée. Nous croyons, pour notre part, que la volonté est incoercible, que ce qu'il y a de nécessaire dans le jugement et dans ses affirmations appartient à une sorte d'activité qui n'est pas volontaire mais intellectuelle, et que notre volonté n'est unie à la vérité que par le double intermédiaire de l'activité intellectuelle et de l'idée. Mais, suivant la règle

que nous nous sommes prescrite, nous devons éviter la critique et poursuivre notre exposition.

La beauté n'est, selon l'avis de M. Mamiani, que la forme sous laquelle le bien se manifeste et se communique aux êtres sensibles et intelligents. C'est là un point qu'il a établi dans ses dialogues de science première. (Voir le dialogue intitulé *le Tasse*, ou *De la Théologie*.) Il s'agit ici de prouver que l'intuition du beau et le sentiment qui en provient sont les effets d'une influence invisible de la beauté incréée.

D'abord, quoique la beauté se manifeste par des formes sensibles, elle est spirituelle et idéale; en second lieu, le sentiment du beau est une sorte de ravissement qui n'est pas produit par nous. Que la beauté soit avant tout idéale, on l'a déjà montré bien des fois par l'analyse de ce qui est beau, par l'observation du rôle qu'y jouent l'unité, la mesure, la proportion, l'harmonie. Que le ravissement qu'on appelle le sentimeut du beau ne dépende pas de nous et qu'il soit produit par une influence de l'absolu, c'est un point qui se prouve en considérant la nature d'un phénomène qui nous transporte hors de nous, sa relation à une attraction irrésistible, et le rapport de cette attraction à un objet supérieur à toute action finie.

La troisième espèce d'influence spirituelle exercée sur nous par l'absolu se révèle dans ce commerce mystérieux de l'âme avec la conscience, dans lequel elle s'entend répéter le commandement universel et nécessaire de faire le bien; ce précepte, expression générale de toutes les règles qui s'imposent à notre arbitre dans les circonstances infiniment diverses de nos résolutions, est accompagné d'un développement d'énergie qui force l'âme à approuver ou blâmer les actions bonnes ou mauvaises. C'est cette énergie qui produit la contrainte morale qu'on appelle obligation ou devoir. Cette contrainte n'est ni un intérêt bien entendu, ni une sympathie, ni un simple empire de la vérité, ni une crainte de la peine qui suit le mal, ni une espèce quelconque de sensibilité, quoiqu'elle soit accompagnée d'un sentiment particulier et que le remords puisse devenir un sentiment très-douloureux. Cette contrainte s'appelle l'obligation et résulte d'un rapport spécial de l'âme avec l'absolu. Il n'y a que l'absolu avec la réunion et l'identité de la puissance, de la sagesse et de la bonté infinie, qui

puisse en expliquer les caractères. Ces conditions sont essentielles pour fonder une autorité et un commandement absolus; car le pouvoir sans sagesse effraye et ne persuade pas; le pouvoir accompagné de sagesse fléchit la raison, et l'obéissance qui en dérive est raisonnable mais non obligatoire; si au contraire le pouvoir dont il s'agit est sage et infiniment bon, alors son empire, devient moral ou obligatoire, parce que la volonté, en lui obéissant, obéit à l'autorité absolue qui résulte de ces trois éléments.

Mais nous pouvons considérer le bien absolu sous deux aspects, ou dans son essence intime, ou dans ses rapports extérieurs. Dans ses rapports extérieurs et dans sa communication aux créatures, il est le beau et produit le sentiment du beau; dans l'identité intime de ses perfections, il est la sainteté inaccessible, l'unité absolue et suprême du bien. C'est à cet objet impénétrable que se rapporte le sentiment particulier de l'adoration, sorte de parfum spirituel qui s'élève pour aînsi dire de la profondeur du sanctuaire divin (page 296, volume 1er).

Cette manifestation spéciale de l'amour ne peut être confondue, ni avec le sentiment de la vérité, ni avec ceux de la beauté ou de la moralité. On ne saurait nier sans doute les rapports de ressemblance qui existent entre le sentiment moral et le sentiment religieux, malgré l'inclination qui, à différentes époques et chez les différents peuples, a porté l'humanité à les confondre. Cette confusion est surtout fréquente et obstinée au commencement de la civilisation et aux temps de barbarie. Mais avec le progrès des lumières, la distinction s'opère peu à peu et s'éclaire. Alors la moralité devient un principe abstrait et universel qu'on applique sciemment aux rapports de la vie en commun; tandis que le sentiment de l'adoration se développe dans l'intérieur de l'âme, et quand il se manifeste dans le culte, sa manifestation est entièrement diverse de l'activité morale, car elles diffèrent par l'objet et les moyens.

La moralité et le droit conduisent à concevoir et à admettre en Dieu l'autorité absolue déterminée par la sagesse, la bonté et la puissance; mais l'adoration nous porte en outre à concevoir l'idée d'un être accessible à nos prières; et en effet, ce sentiment est toujours mêlé aux actes religieux qu'on appelle de ce nom, alors du moins

qu'ils sont faits par l'âme et qu'ils ne sont pas purement matériels et extérieurs. D'un autre côté, l'adoration suppose en Dieu quelque chose de mystérieux et de profondément inaccessible à notre intelligence, à quoi répond la foi. Aussi la foi jointe à l'adoration produit-elle un enthousiasme qui est étranger à la moralité, dont le sentiment est beaucoup plus tranquille et plus près de la raison. Et en effet, la moralité est si bien jointe à l'exercice de cette faculté qu'un de ses effets les plus essentiels est d'apaiser les passions au lieu de les enflammer. Le sentiment de l'adoration et de la foi au contraire presse l'homme à s'unir avec ardeur à l'absolu et le remplit parfois du désir de percevoir et de sentir Dieu d'une manière positive et par une communication personnelle. De là les tendances et les passions mystiques qui se rapportent aux traces apparentes de la pensée et de la volonté divine; de là l'inclination à croire que Dieu se révèle par des voies secrètes et extraordinaires. Tout cela est l'œuvre de la foi, faculté la plus merveilleuse et en même temps la plus périlleuse parmi toutes celles qui nous ont été départies.

Vico pense que le sentiment religieux a dû être éveillé pour la première fois dans l'âme humaine par l'éclat de la foudre; et certes, dit M. Mamiani, quoique la terreur ait dû accompagner dans cette circonstance les autres passions de l'âme, il n'est pas impossible qu'à côté du sens ignoble et matériel de la peur, il s'élevât dans la conscience humaine une première et confuse intuition de la personnalité divine. Toutefois, si nous en croyons le *Rig-Veda*, le plus ancien des livres de religion et de prières, ce fut au contraire l'aspect du soleil naissant, la splendeur du ciel lumineux et transparent et l'immense lueur des forêts en flammes qui porta le cœur des autochthones à concevoir et à adorer pour la première fois la Divinité.

Quel que soit du reste, continue l'auteur des Confessions, l'accident ou le phénomène qui a déterminé l'homme à accomplir l'acte dont nous parlons, il est certain qu'il n'a pu dépasser l'efficacité d'une cause occasionnelle; car les sentiments et les idées qui s'y rapportent sont d'une nature tout à fait spéciale, et de même que l'idée de sainteté est originelle et indéfinissable, de même la foi et la religion ont un caractère propre et différent de toute autre disposi-

tion et habitude humaine. Ce qui n'empêche pas la raison et la science d'intervenir pour corriger, rectifier et fortifier le culte et la religion.

Il n'échappe pas à l'auteur de ces pensées que tous les sentiments et les faits dont il est ici question pourraient bien avoir leur cause dans la constitution primitive de notre être et dépendre par conséquent de l'acte créateur qui serait le premier anneau de la chaîne dont ils font partie. Il ne serait dès lors plus nécessaire d'admettre l'intervention d'influences particulières de Dieu dans notre âme pour y allumer le flambeau de la science, de l'art et de la religion et pour y produire la contrainte morale. Mais cette explication, qui peut paraître plus rationnelle, ne fait que reculer la difficulté sans la résoudre, ou bien elle se concilie avec celle qui a été donnée. Car il ne s'agit pas de faire tomber Dieu dans le temps par une action divisée et multiple, mais de savoir si son activité indécomposable se communique à la nature humaine sous plusieurs formes ou y produit plusieurs effets, et s'il est possible que les sentiments du beau, du saint et du devoir se développent en nous sous certains rapports spéciaux avec l'absolu.

Après avoir suivi l'auteur des Confessions dans les recherches par lesquelles il s'élève au principe unique de la science, de l'art, de la religion et de la moralité, il nous faut lui demander quel rapport il admet entre les idées considérées en elles-mêmes et comme parties de leur totalité infinie, ce qu'il pense sur leur relation au monde et aux existences qu'il contient, et comment enfin il rattache à l'idée et à l'organisation de la science la solution de ces questions qui s'imposent nécessairement à tout philosophe idéaliste.

M. Mamiani a récemment déclaré (1) que les idées offrent un ordre et une hiérarchie incontestables si on les considère dans leur rapport au monde, c'est-à-dire autant qu'elles représentent les perceptions et les objets sensibles; mais dans le premier volume des *Confessions* (pages 195-198), il nous semble avoir nié implicitement tout ordre intérieur dans la vérité en soi; car il admet l'égalité de toutes les idées. Cette double opinion et ce désaccord tiennent peut-

(1) Voir dans la *Nuova Antologia*, Florence, novembre 1865, un article sur Kant et le platonisme.

être à la manière dont M. Mamiani entend l'idée et aux traits essentiels de son idéalisme. Car, d'une part, admettant que les intellections représentent les objets de l'expérience, il fallait bien admettre aussi qu'elles représentent l'ordre de ces objets; et d'autre part, établissant que les idées se rapportent à autant de déterminations correspondantes de l'activité divine, il n'a pas cru sans doute pouvoir admettre des rapports hiérarchiques entre ces déterminations, de peur d'introduire en Dieu, avec la succession, le temps et l'écoulement.

Il nous paraît cependant que toute la doctrine de M. Mamiani sur les idées implique l'existence d'une pluralité infinie d'objets, c'est-à-dire, selon sa manière de voir, de modes correspondants d'activité en Dieu, ce qui semble faire rentrer d'une autre façon la multitude et ses conséquences dans l'unité divine; d'autant plus que l'auteur des Confessions veut qu'il y ait une idée pour tout ce qui est possible et pensable (page 274, *ibidem*); et alors pourquoi l'ordre logique ne peut-il pas accompagner cette pluralité intelligible?

Mais nous n'insisterons ni sur cette observation, ni sur celles, encore plus importantes, qu'on pourrait tirer de la nature du vrai en soi, telle que Mamiani la conçoit; car elle se convertit pour lui en une activité qui est le principe de la représentation idéale, ce qui est cause évidemment qu'il y a deux vérités, la nôtre et celle de Dieu, et qu'on place l'une au-dessus de l'autre, sans pouvoir admettre entre elles autre chose qu'un double rapport de causalité et de représentation.

Nous disons seulement que cette opinion de l'égalité des idées en Dieu nous paraît enlever son vrai fondement à la dialectique; car si les genres et les espèces sont des conceptions au même titre que les accidents, et si leurs différences n'existent pas dans l'ordre intelligible et dans l'absolu aussi bien que dans leur application au monde et dans la représentation idéale dont notre esprit est capable, c'en est fait, croyons-nous, de la valeur absolue de la science. Quoi qu'il en soit et de toute manière, il y a ici une diversité assez grande entre M. Mamiani et les ontologistes ses prédécesseurs pour qu'on doive la signaler. Malgré le sens différent que Rosmini et Gioberti attachent à l'idée, ils admettent l'un

et l'autre un ordre idéal et le donnent pour fondement à la connaissance scientifique.

Du reste, M. Mamiani se représente le rapport des objets intelligibles à l'absolu comme une relation de contenu à contenant, ainsi que le fait Rosmini par son idée de l'être possible et les déterminations dont elle est susceptible. Seulement M. Mamiani emploie plus volontiers une autre expression pour désigner l'objectivité des idées. Il dit qu'elles ont en Dieu leur *substratum* ou *hypothèse* (dans le sens étymologique de suppôt) et que toutes les fois que, pour le besoin du raisonnement, nous posons un concept sans autre titre que son intelligibilité, nous n'avons d'autre droit de le faire que l'existence de sa condition dans l'absolu.

Tel est le rapport des idées entre elles et à l'absolu; quel estce lui des idées aux choses? Il y en a trois principalement: 1° considérées dans l'objet divin, elles fondent leur existence et leur essence, car elles contiennent leur possibilité et leur raison d'être; 2° elles établissent et expliquent ce qu'il y a d'unité, de communauté et d'universalité dans les choses; 3° elles sont la condition supérieure et finale de leur perfectionnement. Ainsi elles dominent tout comme causes efficientes et finales du monde sous la triple condition du vrai, du bien et du beau. Et il est bien entendu que lorsqu'on parle ainsi des idées, on les prend dans le sens objectif et le plus élevé du mot, comme mode de l'activité divine.

Suivant l'auteur des Confessions, les idées ne remplissent point ce rôle en se mêlant aux choses finies, en passant en elles, en subissant ces métamorphoses et ces vicissitudes périodiques auxquelles un rhythme divin les assujettirait, selon la doctrine de Hégel. Au contraire, elles ne sont des causes universelles, des conditions d'unité, d'ordre, de proportion et d'harmonie dans la diversité et la lutte des choses finies, qu'en demeurant immuables et éternelles hors de l'espace et du temps au sein de leur principe. Elles sont posées par l'esprit pour expliquer les qualités qui apparaissent parmi les êtres finis et individuels, et qui cependant ne peuvent pas résulter de la finitude et de l'individualité. Elles ne doivent donc pas s'identifier avec eux, mais demeurer envers eux dans un état d'opposition qui ne peut être atténué que par la subordination de l'effet à la cause.

Ainsi l'efficacité de l'idée explique ce qu'il y a d'harmoni-

que et de commun dans les choses, et la distance qui ne cesse d'exister entre celles-ci et celle-là fait aussi comprendre que la réalité sensible n'en reproduise jamais entièrement les caractères. Ainsi les espèces et les genres trouvent leur unité réelle dans l'objet supérieur de leur notion et non dans les choses ; et en effet, il n'y a aucune activité dans le monde qui opère avec l'identité et l'universalité qui convient à une substance unique. Les êtres collectifs imitent l'unité par le concours et l'harmonie; les composés moraux (villes, nations, sociétés, etc.), ont une unité intellectuelle et finale qui suppose précisément l'unité de l'idée et de l'objet idéal.

Enfin il n'y a que trois sources possibles de l'unité des choses suivant le philosophe dont nous exposons la doctrine : 1° les substances individuelles ; 2° les idées ; 3° l'attraction du bien ou de l'absolu sur le monde (p. 202, vol. Ier des Confessions). Les substances individuelles, en se développant selon leur nature, sont capables d'une certaine unité intérieure, image de l'unité intelligible, mais elles sont impuissantes à établir par elles-mêmes l'unité dans leurs rapports. C'est ici le vaste champ de l'action divine sous la forme multiple du vrai, du bien, du beau et du saint, et peut-être sous beaucoup d'autres que nous ne connaissons pas.

Mais nous connaîtrons mieux quelle est, suivant l'auteur des Confessions, l'action des idées sur le monde en examinant son opinion sur l'acte créateur et en nous occupant de la cosmologie, qui n'en est pour ainsi dire qu'une application.

Cependant, avant de passer en revue ces matières, ajoutons quelques mots sur le rapport des idées à la science.

Nous avons déjà dit quel est le rôle des idées dans la connaissance ; nous avons montré comment, suivant M. Mamiani, il n'y a pas d'intellection ou de notion innée, comment toute intellection au contraire suppose une perception correspondante du réel, ou naît à l'occasion de quelque phénomène sensible. Ainsi, pas même l'idée de l'être n'est innée à l'esprit suivant lui ; mais toutes sont acquises. Cependant nous avons l'intuition de l'absolu, et sa réalité indéterminée se détermine aux yeux de notre intelligence par le rapport qui existe entre elle et les objets de nos perceptions au moyen d'une représentation idéale intermédiaire. De cette sorte, deux sont les objets et les fondements de la con-

naissance, la réalité sensible et la réalité absolue; mais le rapport qui intervient entre eux les subordonne l'un à l'autre, de manière que le *principe suprême* de l'*être* est unique comme celui de la *connaissance*. La science, en partant de la réalité absolue, part du principe qui contient tout. Dieu est d'une manière ineffable ce qu'il est dans son essence intime, dit M. Mamiani, pour exprimer, d'accord ici avec Gioberti, ce qu'il y a de mystérieux dans l'absolu. Dieu, ajoute-t-il, est l'unité infinie d'une infinité d'attributs infinis. C'est là l'idée la plus haute que nous puissions nous former de lui; elle contient aussi implicitement l'expression de la possibilité des choses, puisqu'elle renferme la plénitude de l'être.

Mais, l'être absolu étant le sujet de la vérité et la cause de la représentation idéale correspondante, il s'ensuit qu'il est le premier principe dans l'ordre de la science comme dans l'ordre de l'être, dans la double sphère de la logique et de l'ontologie; de sorte qu'un même objet considéré diversement devient la base de l'une et de l'autre, ainsi que de la théologie naturelle et de toutes les sciences *a priori*. Car ce même objet, envisagé dans l'unité de sa nature et dans ses attributs, est l'être parfait étudié par la théologie naturelle; contemplé sous l'aspect du bien, et, comme principe du beau, il est le fondement de la morale et de l'esthétique. Mais au-dessus de toutes ces sciences planent l'ontologie et la logique avec les principes de causalité et d'identité par lesquels tous les êtres et toutes les représentations sont ramenés à l'absolu, premier être et première cause. Et de cette manière l'unité de la science se trouve établie, ainsi que se le proposait l'auteur de *l'Ontologie et de la méthode*, sur le double principe de l'identité et de la causalité. (V. pages 544 et 545 du vol. 1er.)

Tel est le principe de la science. Maintenant comment la science se développe-t-elle? Le syllogisme la déduit des idées et des perceptions par le moyen du jugement, et le jugement répond aux rapports, soit des idées entre elles, soit des idées aux perceptions, soit enfin des perceptions entre elles. Le jugement est analytique et suppose une synthèse. C'est la déduction, par analyse, d'un attribut renfermé d'une manière synthétique dans un sujet donné. Ainsi l'idée d'homme est une synthèse dont le jugement tire par analyse un des attributs qui y sont déjà renfermés. Mais il y a deux sortes de

synthèses, les intellectuelles et les sensibles, celles qui ont lieu entre les idées et celles qui réunissent les perceptions et leurs parties ; et comme les perceptions précèdent les intellections, celles-ci répondent naturellement aux premières. Les synthèses naturelles connues par perception sont contingentes; mais, considérées dans l'intellection, elles deviennent nécessaires à cause de leur intelligibilité éternelle ou de leur rapport à l'absolu.

Cette théorie du jugement se combine avec l'opinion de l'auteur sur la simplicité originelle et irréductible de toutes les conceptions premières. Leurs éléments sont pour lui, dans l'idéal comme dans le réel, incapables de génération et de transformation, de sorte qu'il est impossible de faire sortir l'idée de cause de celle d'effet, l'idée de fin de celle de moyen, et réciproquement, l'idée du bien de celle du beau et du vrai, la notion de quantité de celle de qualité, et cela malgré les rapports de conjonction que nous trouvons dans leurs synthèses. Les procédés *a priori* sont donc limités à ces conjonctions, et la connaissance de ces rapports a sa condition première dans la perception comme celle de leurs termes ou des idées.

La conjonction des phénomènes aux idées et des idées à l'absolu, voilà donc le rapport qui se reflète de l'être dans la science par la perception, la représentation idéale et l'intuition de l'infini.

Pour fournir au lecteur une idée suffisante de l'ontologie de M. Mamiani, il nous faudrait nous arrêter sur sa théologie presque autant que nous avons fait sur sa doctrine de l'être ede la connaissance. Nous devrions le suivre dans la détermination de l'idée et des attributs de Dieu et dans la défense de la personnalité divine et du théisme contre les écoles panthéistes. Mais nous devons nous borner à indiquer comment s'opère dans sa philosophie la transition de l'ontologie à la cosmologie, pour pouvoir nous arrêter davantage sur cette dernière partie de sa doctrine, parcequ'elle est à nos yeux la plus intéressante et la plus neuve.

M. Mamiani regarde la création comme nécessaire, et déduit cette nécessité de la nature de Dieu et de sa perfection. Dieu est absolument bon, comme il est infiniment puissant, car nous devons placer en lui la cause éminente de toutes les réalités finies, et surtout des déterminations

morales, qui sont les plus élevées. Mais la bonté est inconcevable sans la communication de l'amour, sans la production du bien dans un autre être ; il s'ensuit que la création est une exigence de la bonté, comme la bonté est une suite de la perfection de Dieu.

Si nous saisissons clairement la suite des idées professées par l'auteur des Confessions sur ce point, voici comment elles s'ordonneraient et se détermineraient. Il ne s'agit pas de trouver *a priori* l'existence du monde; cette existence est un fait, c'est la totalité des faits donnée par la perception ou liée avec elle. Mais il s'agit de partir de l'idéal ou de l'Etre absolu pour trouver dans la contemplation des attributs divins la raison de la production du monde qu'on connaît déjà. Or, parmi les idées se trouve l'idée du bien et l'idée du bien possible, et il est conforme à l'être, qui est le bien absolu, de le vouloir. Mais le bien possible est le bien limité, car le bien infini ou l'absolu est en acte et par lui-même.

La création est donc une suite de la nécessité divine de la communication du bien ; et c'est cette communication que nous appelons la bonté.

Ainsi le concept de Dieu sous le rapport du bien implique nécessairement l'idée de la création. Voilà le seul point sur lequel M. Mamiani s'écarte de l'opinion généralement admise par les philosophes chrétiens sur la liberté de la création. Sur tout le reste il est d'accord avec eux. Car la création est *ex nihilo* et sans matière préexistante pour lui comme pour eux ; c'est une production des substances finies, c'est une activité vraiment infinie qui contient la virtualité indéfinie de tous les êtres. Ces êtres sont une pluralité sans limites fixes et en mouvement continuel ; leur nature est essentiellement individuelle ; c'est l'unité substantielle, telle que Leibnitz l'a imaginée par ses monades, sans l'isolement systématique et l'harmonie préétablie qu'il y a ajoutés.

L'acte créateur pose et contient tous les êtres sans se confondre avec eux, car il pose et contient aussi leurs conditions originaires, qui sont l'espace et le temps, et qu'il ne faut pas confondre avec l'immensité et l'éternité, conditions infinies des réalités indéfinies du temps et de l'espace. (V. pages 480 à 521.)

Sur tous ces points, le philosophe italien ne fait que sys-

tématiser, suivant l'ordre qui lui paraît le meilleur et avec les procédés qu'il juge les plus solides, les idées et les théories ordinaires du théisme touchant le rapport fondamental de Dieu et du monde. Nous n'avons à signaler sur ces matières aucune conception essentielle qui lui appartienne en propre et qu'on ne trouve déjà, soit dans les philosophes italiens ses prédécesseurs, soit dans ceux des autres pays et des autres âges qui s'efforcent de démontrer et de défendre la personnalité divine et la création contre les émanatistes et les panthéistes. Même sa manière de voir sur le fondement divin de la création et son rapport à la nature de la bonté n'est en définitive qu'un développement des vues de Platon (dans le Timée) et des platoniciens sur le même sujet, et notamment de Ficin, qui a recours aussi à un argument analogue. (Ficin, Théologie platonicienne, ou de l'Immortalité des âmes, livre II, chap. XII.)

CHAPITRE III.

SOMMAIRE. — Cosmologie, sa méthode, son rapport à la Théodicée. — Puissance et sagesse divines. — La communication du bien est la raison et le but de la création. — Les conditions de cette communication établissent l'ordre de l'univers et la marche des êtres. — Le fini, analyse de sa nature et de ses caractères. — Activité et limitation. — Rapport du fini avec la multiplicité et la diversité. — Conséquences qui en dérivent pour son activité. — Son opposition à l'infini. — Nécessité du concours des finis pour leur développement. — Les sujets substantiels et la Monadologie de Leibnitz. — Modification des idées du philosophe allemand touchant l'effort permanent des monades et leur isolement. — Principes de l'identité et du changement des êtres finis. — Du semblable et du divers dans la création. — Importance du divers et ses rapports avec le possible et le compossible. — Comment il faut se représenter la variété et l'unité du monde. — Questions du mal et de l'optimisme. — Le mal métaphysique n'est pas entièrement négatif.

Tel est le passage de l'Ontologie à la Cosmologie suivant le philosophe dont nous nous occupons. Qu'entend-il par Cosmologie? Ce n'est pas selon lui la science de la Nature seule, mais l'étude de l'ensemble des êtres finis, et par conséquent elle embrasse les sphères de la nature, de la vie, de l'âme et de l'histoire; elle est une systématisation de toutes les parties de l'univers connu. Sa manière de voir à ce sujet est conforme à la distinction établie par lui dès le commencement de son ouvrage entre le fini et l'infini, comme entre la perception et l'idée.

La position du problème cosmologique est déjà comprise dans l'Ontologie et la Théologie naturelle ; ce sont ces sciences qui en fournissent les termes. Car si Dieu est le bien infini, et si la bonté qui en dérive et que nous lui attribuons n'est possible que par la communication du bien, il s'ensuit qu'il crée, non-seulement pour déployer sa bonté, mais aussi pour la déployer avec la plus grande extension possible, ou, ce qui est la même chose, pour se communiquer à la créature dans la mesure la plus large qu'on puisse concevoir.

La Cosmologie établit donc *a priori* son point de départ et son but. En suivant le chemin qui conduit de l'un à l'autre, elle précise, sans doute, sa marche par l'observation des faits et les résultats des sciences positives; mais l'ordre, les idées et les principes qui la dirigent sont puisés dans l'étude, purement spéculative, de la nature de l'infini, du fini et de leur rapport. C'est donc aussi à la lumière des attributs divins qu'elle contemple le monde, de sorte qu'à ce point de vue, la Cosmologie est en même temps une Théodicée, c'est-à-dire une démonstration de la bonté et de la providence divines. Deux attributs divins servent principalement de guide à l'auteur des Confessions dans cette construction du monde, la puissance et la sagesse; l'une principe de tout ce qui est possible, l'autre siége de tout ce qui est vrai. De leur rapport à la création et à son but ou à la communication du bien, M. Mamiani déduit une triple relation entre Dieu et le monde qu'il exprime de la manière suivante :

La création part de Dieu, subsiste en Dieu et retourne à Dieu. La première est une opposition entre les deux termes ; la seconde est la présence et immanence de la puissance et de la sagesse divines dans le monde; la troisième est une union progressive du fini avec l'infini.

Ces trois rapports correspondent du reste à la division générale de la Cosmologie. Car il s'agit d'y considérer d'abord le fini en lui-même et dans les conditions de sa substantialité propre, puis son rapport à l'infini, et les déterminations, l'ordre et le progrès qui doivent s'y manifester par suite de son mouvement ascendant vers Dieu ou le Bien absolu.

Les deux principes de causalité et de finalité dominent donc toute la science du fini et la rattachent à l'Être, qui est à la fois le premier et le dernier.

Pour comprendre comment ces deux principes, qui se rencontrent et ne font qu'un dans l'infini, dominent dans la production et la marche universelle des êtres, il faut considérer la nature du bien. En Dieu il est la béatitude et il s'identifie avec l'activité parfaite de son être (p. 31, vol. II). Dans l'homme il ne peut être qu'une participation à la béatitude et un acheminement à cette participation, ou encore une condition connexe de ce but suprême. Tout ce qui est dans la béatitude ou ce qui est condition de la béatitude sera donc regardé comme une partie ou un instrument du bien.

L'activité en sera la forme la plus élémentaire; mais l'activité suppose l'être. Or, comment faut-il se représenter l'être fini? Évidemment comme partie d'une multiplicité, par cela même qu'il est fini. Le monde est une multitude, un composé : le composé suppose le simple; il y a donc des activités simples ou des activités qui ne font qu'un avec l'être auquel elles appartiennent, qui sont les sujets de l'activité et les substances en acte. M. Mamiani, comme Rosmini et Gioberti, continue et réunit ici les enseignements des scolastiques et de Leibnitz sur la nature du sujet substantiel; car tantôt il l'appelle *acte premier* avec les uns, et tantôt il le nomme force et monade avec l'autre. On peut même regarder les deux premiers livres de sa Cosmologie comme un effort soutenu et varié pour appliquer, en la corrigeant et en l'étendant, la monadologie de Leibnitz aux principes de la philosophie de la nature.

La première modification qu'il y introduit est la suppression de l'effort comme élément essentiel de la force. L'effort n'est pas habituel à la force, selon l'auteur des Confessions, car il suppose la résistance. Considérée en elle-même et indépendamment de ses rapports extérieurs, la force agit sans effort et elle est actuelle, ou elle n'agit pas et elle est simplement virtuelle. Car l'activité de l'être fini est tantôt en puissance et tantôt en acte et ne fait pas nécessairement équation avec la causalité. En Dieu seulement l'acte et la puissance s'identifient et la causalité est permanente et absolue.

Deux autres points sur lesquels M. Mamiani se sépare de Leibnitz sont les rapports des monades entre elles et leur relation à l'espace. Le philosophe italien admet, sur la foi de l'expérience interne et de la perception extérieure, que les

sujets substantiels sont en communication les uns avec les autres, et qu'impénétrables et simples dans leur essence, ils se pénètrent et se joignent cependant par leur actes. Il accorde à Leibnitz que leur composition et leur agrégation produisent les corps, et partant les phénomènes et l'étendue concrète; mais il n'admet pas que l'espace ne soit que l'ordre des coexistants, tandis qu'à son avis, c'est le sujet réel de toute étendue et de toute multiplicité phénoménale; c'est la virtualité une et indivisible de l'étendue divisible et indéfinie (1).

Mais ce qui attire surtout l'attention de M. Mamiani au commencement de sa Cosmologie, c'est la nature du fini et le rapport de son essence à la puissance et à la sagesse divines, indépendamment de son développement et de son progrès vers le bien.

Il faut, suivant lui, considérer, avant tout, deux choses dans le fini, la limitation et l'activité, pour fixer les caractères de son essence. A cause de sa limitation, l'être fini est l'opposé de l'infini. L'infini est un, identique, universel; le fini est multiple, divers ou hétérogène, particulier et discordant. Car ce n'est pas en tant qu'il est limité, c'est-à-dire en tant qu'il est lui-même, que l'être fini peut produire l'harmonie et l'unité; et du reste les forces universelles et d'une substantialité unique, qu'on a souvent imaginées dans la nature, ne sont pas vraiment des êtres numériquement uns, mais des produits d'un concours et d'un ordre qui s'ajoutent aux choses finies sous l'influence de l'infini. La nature est multitude, et elle ne s'unifie que sous l'action de ce principe suprême.

La création est donc une séparation du fini d'avec l'infini, en tant du moins que l'un est le contraire de l'autre, et, par cela même, elle est la production de la multitude et de la diversité. Mais l'être fini, qui est l'objet de la création, est aussi actif. Étudions-le avec M. Mamiani sous ce point de vue.

L'activité des êtres finis est première ou seconde. L'activité première s'identifie avec leur substantialité. L'activité secondaire, ou dérivée, est une suite de la première; elle

(1) Voyez la préface de M. Mamiani au Dialogue de Schelling, intitulé : *Jordano Bruno*, traduit par Mme Florenzi, Florence 1859, p. CXI et page 40 du vol. II des *Confessions*.

est en puissance dans la première et ne peut se manifester sans elle. C'est pourquoi, l'être fini ne se développe qu'à la condition que l'énergie qui constitue sa substance se répète à tout instant d'une manière identique. Cette même énergie est limitée dans un genre et une espèce selon certaines déterminations de qualité et de quantité. De tout cela résultent les conditions de l'activité des choses finies. Voici les plus importantes : étant constituée par l'acte créateur, elle est toujours mêlée de passivité et circonscrite ; elle passe de la puissance à l'acte ou à la manifestation ; pour opérer ce passage, elle a besoin d'une excitation étrangère, et elle obéit à la tendance ou appétition intérieure de son achèvement ; son efficacité ne dépasse pas les modes de son être, c'est une émanation et rien de plus ; son mouvement est graduel et se rapproche peu à peu de la réalisation de son type ou de son idée. (Vol. II, p. 68, 69.)

Ces conditions renferment les deux principes les plus importants de la Cosmologie, c'est-à-dire le principe du changement des êtres finis et celui de la constance des lois naturelles. La constance des lois naturelles est une suite nécessaire de la constitution essentielle des êtres et de la répétition identique de leur activité fondamentale ou première. Car il y a là une détermination de leurs éléments intégraux qui ne peut changer. Le changement ou le mouvement des êtres finis est une conséquence de cette même activité, car en se répétant elle s'ajoute à elle-même. Elle se modifie donc d'une manière à la fois identique et diverse, suivant qu'on regarde l'unité de son essence ou la multiplicité successive de son existence. (Vol. II, p. 81.)

Nous n'avons cependant pas là une raison suffisante du changement, car le changement dépend surtout des modes et des actes particuliers et accidentels des êtres ; et c'est pour cela que l'excitation étrangère est nécessaire. Si les forces finies en étaient réduites à leurs ressources intérieures, elles obéiraient toujours à l'inertie inséparable de leur limitation ; mais leur coexistence et le commerce qui s'établit entre elles par la communication de leurs actes les transforment en agents de leur développement réciproque. Leur concours donne lieu d'abord à l'*occasionalité* et à l'*excitabilité*, et ensuite à la *coopération*, à la *participation* et à la *coordination*. La communication se produit entre les *sem-*

blables, la participation entre les *divers*, la coordination entre les semblables et les divers. De tous ces termes et de leurs rapports intermédiaires il résulte un ensemble de moyens hiérarchiques ou un système. (*Ibidem*, p. 50 51.)

Mais avant de voir comment le système de la nature se constitue, arrêtons-nous un instant avec l'auteur des Confessions sur l'essence des êtres finis pour mieux connaître les éléments dont elle se compose, et les immenses lacunes qui y existent sans le concours de l'intelligence divine.

M. Mamiani ne voit pas de bornes à la diversité des êtres finis, parce qu'il n'en voit pas non plus à leur possibilité ni à leur multiplicité. Diversité, multiplicité, possibilité sont, suivant lui, termes dépendants et également solidaires de l'indéfini dans la production des choses. Le premier de ces termes est la possibilité indéfinie, qui a elle-même son point de départ dans la puissance infinie. Car, selon lui, toutes les fois que l'indéfini paraît, l'infini se trouve nécessairement au-dessous comme sa base.

Néanmoins la diversité est toujours le caractère qui distingue le plus les êtres finis, et il n'y a pas de raison pour la limiter, comme il n'y en a pas pour borner la possibilité ; car le possible est le pensable ; or, on ne peut pas plus limiter l'un que l'autre et tous deux ensemble constituent le faisable (*fattibile*). On ne peut faire que ce qui est possible au double point de vue de l'être et de la vérité, qui dans le sein de Dieu ne font qu'un.

Il suit de là que la possibilité et partant la diversité trouvent dans les éléments qui les composent, c'est-à-dire dans la vérité, dans l'être et dans leurs rapports, leur propre fondement et leur règle. Car non-seulement un possible ne mérite ce nom qu'à la condition d'être pensable et de ne pas impliquer contradiction, mais aussi à la condition de pouvoir coexister avec les autres.

Malgré cela, la diversité des possibles est sans bornes, quoique nous ne connaissions d'une manière positive qu'un petit nombre d'éléments et qu'une quantité limitée de formes organiques; la diversité qui sépare les espèces au sein des genres et la variété qui distingue les individus dans le sein des espèces, n'empêchent pas cependant que les prétendus indiscernables ne soient possibles; car lors même que la qualité intérieure de plusieurs individus ne

différerait en rien, leur séparation numérique suffirait pour les distinguer et rendre leur existence possible aux yeux de la raison.

Il ne faut donc pas dire avec Leibnitz que les individus parfaitement semblables sont identiques et qu'à cause de cette identité, ils sont impossibles. Car rien n'empêche d'admettre la possibilité de la répétition de la même activité essentielle ou de la même substantialité. On ne doit pas craindre de violer avec cela le principe de la raison suffisante; car, soit qu'on considère l'action des êtres finis, soit qu'on ait en vue la sagesse divine, la multiplication de l'être identique a toujours sa raison d'être dans l'augmentation nécessaire de l'élément quantitatif des choses, et dans le concours des forces identiques à la formation des agrégats et des synthèses.

La philosophie a le droit d'étendre indéfiniment la possibilité et la diversité des êtres en se fondant sur leur relation à la puissance infinie de Dieu.

Il est vrai que les considérations qu'on vient de faire sur les conditions intérieures de la possibilité la restreignent à la *compossibilité*, ou compatibilité des possibles, mais cette restriction n'est qu'une détermination de sa nature. Dans le fait, et au point de vue de la raison, les compossibles sont aussi étendus que les possibles; ils sont même les vrais et les seuls possibles, car les possibles isolés ne sont que des abstractions de notre esprit.

Le possible n'est réellement qu'un compossible, puisqu'il est destiné à faire partie du monde; d'où il résulte que si l'un est susceptible d'une multiplication indéfinie, l'autre l'est également; or cette multiplication est indubitable, si l'on considère la différence qui sépare toujours l'unité inépuisable de l'idée de la répétition inadéquate de ses représentations ou de ses copies.

L'immense étendue de la diversité cosmique a donc pour base la multitude indéfinie des possibles. Elle est même si vaste, suivant M. Mamiani, qu'au lieu de se représenter le monde comme une sphère unique, il faut au contraire le comparer à un ensemble de sphères sans nombre, de grandeur égale et toutes concentriques, qui se meuvent en différentes directions et sont de la nature la plus hétérogène, sans cesser de former un tout proportionné et harmonique

(p. 174, vol. II); de sorte que la véritable idée du monde s'éloigne, autant par le raisonnement *a priori* que par les progrès des sciences expérimentales, de la manière dont les anciens se le représentaient, et elle n'est pas moins contraire aux conceptions de Leibnitz et de Hégel. Car d'un côté l'indéfini n'a pas de bornes assignables, et l'univers est indéfini, contrairement à l'avis des péripatéticiens, qui le bornaient à un certain nombre de sphères et l'enfermaient dans le premier ciel, et non moins contrairement à l'opinion des hégéliens, qui, renouvelant en partie les illusions d'Aristote et de Ptolémée, semblent vouloir replacer la terre au centre du monde, car ils imaginent qu'elle est le siége unique de l'intelligence et que le firmament, avec ses espaces immenses et ses étoiles sans nombre, est pour ainsi dire créé pour elle seule; ils se refusent même à croire, contre les conjectures des astronomes, qu'il y ait des soleils autres que le nôtre, et qu'en dehors de notre système, les astres soient autre chose que matière inerte, où règnent exclusivement les lois mécaniques. (*Ibidem*, page 176.) Tout dans l'univers doit, suivant eux, préparer l'apparition et le développement de cette intelligence qui sur notre globe contient la conscience de l'absolu.

D'un autre côté, les idées de Leibnitz sur le choix que Dieu aurait fait entre une infinité de mondes possibles dépendent, selon M. Mamiani, d'une conception erronée de la sagesse divine et du rapport qui existe entre le possible, le compossible et le divers.

On a déjà vu que le divers dépend du possible, et que le possible n'est en dernière analyse que le compossible. Il est donc faux de s'imaginer qu'il y a plusieurs mondes possibles qui prétendent à l'existence; car s'ils sont possibles, ils sont aussi compossibles, et ils ne font qu'un. Leur possibilité séparée n'est qu'une abstraction arbitraire, et leur possibilité, sans convenance et nécessité, de passer à l'acte est une chose contradictoire; car ce qui ne peut passer à l'acte n'est pas possible. D'où il suit qu'il n'y a qu'une seule idée du monde et qu'un monde unique dans la pensée de Dieu comme dans la réalité; seulement, comme il est de sa nature d'être indéfini et d'embrasser une diversité sans fin, il faut se le représenter en voie de continuelle génération dans le temps et dans l'espace; le temps lui-même et l'espace, conditions

supérieures des phénomènes, sont des virtualités qui se réalisent sans cesse, et avec eux s'étendent et se multiplient les substances matérielles et spirituelles.

Quand on représente à l'auteur de cette opinion qu'elle détruit la permanence immuable de la quantité de la matière et la constance de ses lois, deux principes dont la science a besoin et qn'elle suppose toujours dans ses observations et ses raisonnemens, M. Mamiani distingue l'ordre des phénomènes et des substances auquel nous appartenons de tous les autres sans nombre qui doivent se réaliser sans cesse. De sorte que la création est, selon lui, incessante en ce sens que le nouveau et le divers y apparaissent toujours; ajoutons qu'elle n'est pas moins continue dans le sens cartésien, car l'acte substantiel des créatures se répète et ne se continue qu'en se répétant. Sur ce point, l'auteur des Confessions ne s'est pas expliqué, mais il nous semble difficile qu'il puisse échapper à la nécessité d'admettre avec Descartes que Dieu crée derechef, à chaque instant, les êtres finis, ce qui ferait tomber Dieu dans le temps et réduirait les créatures à une existence défectible et sans vraie substantialité. L'auteur des Confessions est ici en désaccord avec Gioberti et Rosmini, qui admettent dans l'être créé un élément permanent comme principe de la succession de ses actes et de la durée de son développement.

Tels sont les pensées les plus saillantes et les raisonnemens les plus importants de M. Mamiani sur l'Optimisme. Ce philosophe est, dans la question de l'Optimisme, pour Platon contre Leibnitz, car il ne croit qu'à une seule idée du monde et à un seul monde; mais son mérite consiste principalement, à ce qu'il nous semble, dans la méthode employée pour bannir l'hypothèse d'un choix du meilleur, pour établir l'unité du monde et la concilier avec la réalisation indéfinie des possibles. Cette méthode est une analyse des rapports qui unissent entre eux le fini, le multiple, le divers, le possible et le compossible. C'est un procédé direct, un examen des termes essentiels de la question, au lieu d'être, comme chez Leibnitz, un raisonnement fondé sur les rapports consécutifs de la puissance, de la sagesse et de la bonté divines.

M. Mamiani cherche aussi, dans ses spéculations sur le monde, à mettre en harmonie la philosophie de la nature

avec les progrès des sciences positives, et il travaille à ce but par ses vues sur la diversité du fini. Car tandis que ces sciences, à mesure qu'elles avancent dans le champ illimité du réel, nous montrent la diversité partout concomitante avec l'ordre et l'harmonie, les systèmes nous en détournent trop souvent et nous habituent à une idée étroite, monotone et compassée de l'univers.

L'immense diversité et l'écoulement perpétuel du fini ont cependant pour contre-poids une harmonie, un ordre et une finalité qui en forment une totalité organique; c'est même cette totalité organique qui est la seule unité concevable dans la réalité indéfinie et toujours mobile de l'univers; mais outre qu'elle n'apparaît pas dans les limites posées à notre perception, elle n'est pensable pour nous que d'une manière indéterminée, et elle n'est intelligible que dans son rapport à l'unité divine et à l'idée absolue (p. 175, *ibidem*). Même malgré ce rapport, l'auteur des Confessions pense que la ressemblance entre Dieu et le monde est toujours très-limitée, et que ceux qui, suivant les idées du cardinal Cusa, regardent le monde comme un Dieu en raccourci (*Deus contractus*), oublient quel abîme les conditions ineffaçables du fini laissent subsister entre lui et l'infini. Il ne faut surtout jamais perdre de vue quelle incompatibilité il y a entre le corporel et le divin, le mouvement et la perfection (page 202).

Aux questions de l'optimisme et de la création se rattachent celles de l'existence du mal et de son rapport à la providence divine; et ici encore M. Mamiani se trouve tantôt aux prises, tantôt d'accord avec Leibnitz.

Il admet avec l'auteur des Essais de théodicée que le mal métaphysique est inhérent à la création du fini et inséparable de son essence; il lui conteste qu'il se réduise à une simple négation, et il y voit un élément positif. Mais il le concilie avec la bonté divine en se fondant sur sa diminution successive et sur le progrès illimité de la création vers le Bien. Le mal métaphysique est quelque chose de positif, puisque la limitation originaire des êtres dont il provient est le principe de la *multiplicité*, de la *diversité*, de la *discorde* et du *désordre*, de la *passivité* et de l'*inertie*. La multiplicité n'est pas seulement l'absence de l'unité, mais quelque chose qui lui est opposé; c'est la pluralité sans agrégat,

ou le composé qui tend à la dissolution. De même la discorde et le désordre ne sont pas seulement une absence d'union, d'ordre et d'amitié, mais une mutabilité aveugle, irrationnelle et une sorte de mêlée.

La diversité, outre qu'elle n'est pas l'unité, lui est aussi opposée; car tandis que, dans la multiplication du semblable, on découvre toujours une trace de l'un, cette ressemblance éloignée disparaît dans le divers. Enfin l'inertie et la passivité ne sont pas seulement la privation de la force et de l'activité, mais elles introduisent dans l'être auquel elles appartiennent la dépendance et la coercition extérieures. « Car si l'être « fini, en revêtant certaines qualités déterminées, est privé, « par cela même, de toutes celles qui n'y sont pas comprises, il « faut nécessairement que, pour développer son être, il sorte « sans cesse de lui-même, ce qui le constitue dans une « dépendance de toutes choses. Et comme les épreuves, qui « diffèrent de la sienne par leur hétérogénéité, sont beau- « coup plus nombreuses que celles qui lui ressemblent par « leur homogénéité, il lui faudra déployer beaucoup d'efforts « inutiles ou insuffisants, et subir un grand nombre de mo- « difications nuisibles et oppressives. Or, cette dépendance « perpétuelle où il est à l'égard du monde extérieur, cette « efficacité insuffisante d'un grand nombre de ses actes, et « cette nécessité, qui pèse sur lui, de supporter une quan- « tité d'actions contraires à son être, ne se réduit pas, on le « voit, à une pure négation ni à une simple limitation, « mais contient un élément positif qui se répète à chaque « instant.

« Que si l'on se met à imaginer un être pourvu de sens et « de raison, aussitôt il faut penser à son désir perpétuel de « tout ce qui lui manque, et à une égale aversion pour tout ce « qui ne lui est pas homogène. Or, le désir et l'aversion ne « sont pas choses purement négatives.

« Il est aussi manifeste que les qualités du fini ne peuvent « se dilater infiniment, et cette limitation est ce qu'on « appelle leur *quantum*, ou leur *quantité*. Il s'ensuit donc « que dans le fini et dans chacun de ses actes, modes, dispo- « sitions et relations, entre nécessairement le degré avec le « *plus et le moins*, ou l'élément *quantitatif*, si l'on aime mieux « l'appeler ainsi, soit qu'il se rencontre dans la quantité « discrète ou continue d'extension ou d'intensité. Or, quoique

« la quantité provienne de la limitation, elle est quelque « chose de plus que la simple négation, et participe au réel « et au positif. De là aussi une certaine espèce de mal véri- « table.

« Car, la quantité requérant aussi, pour les besoin de « l'existence, une certaine homogénéité non moins que la « qualité et le mode et l'action de l'être, il en résulte la « nécessité universelle de la proportion, et là où elle manque, « surgit immédiatement le mal positif. Car il est clair que « si la proportion vient à manquer entre l'action et la passion, « le désordre et la destruction s'emparent des choses maté- « rielles, et la douleur s'engendre dans les êtres animés. De « là aussi la laideur substituée à la beauté, et l'action morale « sortant de sa mesure et s'écartant du bien ; il n'y a pas « jusqu'aux erreurs de l'esprit qui ne puissent aussi aisé- « ment se ramener à des pensées sans proportion et sans « mesure, c'est-à-dire à des actes irréguliers par excès ou « par défaut.

« En poursuivant ainsi, on s'aperçoit que de la condition « des êtres finis procède indirectement un élément effectif « très-différent de la simple négation et du néant.

« Le mal positif n'est donc pas seulement compris parmi « les possibles appelés à l'existence, mais il a sa raison « d'être dans l'essence du fini, essence qui n'est pas seule- « ment une privation, mais une réunion de conditions con- « traires à l'essence de l'infini ou du bien.

« Cette déduction *a priori* est de la plus grande impor- « tance pour expliquer avec une rigueur scientifique l'exis- « tence du mal positif dans la création, et elle doit servir « à la construction de la Cosmologie rationnelle, ainsi qu'à « la Théodicée. » (V. pages 107 à 110 du t. II.)

Voilà comment M. Mamiani modifie et développe les idées de Leibnitz touchant le mal métaphysique. On vient de voir aussi comment il rattache à l'essence de ce mal primitif le mal moral et le mal physique et comment il les déduit tous les trois des caractères essentiels du fini. Nous regrettons de ne pouvoir extraire du volumineux ouvrage qui nous occupe d'autres analyses non moins fines et souvent profondes ; elles prouveraient complétement ce qui ressort déjà de celle ci, c'est-à-dire que la haute poésie à laquelle M. Mamiani s'est consacré, dans sa jeunesse, peut s'allier admirable-

ment aux procédés les plus positifs de la spéculation philosophique à laquelle il a appliqué plus particulièrement ses forces dans l'âge mûr et dans la vieillesse.

Mais nous sommes encore éloignés du terme de notre travail, et nous devons nous hâter.

Il s'agit maintenant de savoir comment M. Mamiani répond à cette éternelle objection contre la bonté divine qu'on tire de l'existence du mal ; d'autant plus que la difficulté de cette réponse semble croître avec son opition sur la nature positive du mal métaphysique. Voici comment raisonne à ce sujet l'auteur des Confessions. Le mal métaphysique est inévitable du moment qu'on admet la nécessité de la création, car il est inséparable du fini et inhérent à la nature des choses.

On ne peut donc pas chercher pourquoi Dieu ne comble pas immédiatement le fini de tout le bien dont il est susceptible.

En d'autres termes, on peut observer que le bien, dont le mal est l'accompagnement nécessaire dans l'être fini, est capable d'un développement qui ne se réalise pas immédiatement et complétement. Ici encore c'est à l'analyse du fini et de son rapport à l'infini qu'il faut avoir recours pour trouver une solution satisfaisante.

D'abord le fini est de telle nature qu'il ne peut jamais égaler son idéal. La possibilité du fini, ou le divin qui lui correspond, demeurera toujours infiniment supérieure à ses limites ; par conséquent on ne peut fixer de bornes au perfectionnement du fini. En second lieu, le bien consistant surtout dans l'activité, le fini doit se l'approprier en agissant, et son action ne pouvant être sans rapport à la quantité, elle est nécessairement susceptible, comme toute quantité, d'augmentation, de diminution et de degrés. Elle est donc graduelle comme tout développement. En troisième lieu, la toute-puissance exige que tous les possibles se réalisent ; or leur nombre est indéfini, et il n'est pas limité au choix des meilleurs, comme le prétend Leibnitz. Enfin Dieu concorde sa puissance avec sa bonté, et l'être, quelque limité qu'on le suppose, est toujours préférable au néant. En outre, Dieu approprie toutes les existences à la fin dernière et au bien absolu, soit comme moyens et préparations, soit comme êtres qui doivent y participer.

Il ne faut donc pas s'étonner des lenteurs et des tâtonnements qui apparaissent parfois dans le travail de la nature ; ce sont là des effets qui résultent des conditions du fini ; le fini doit élaborer et coordonner à son existence une longue série de moyens et d'appareils pour parvenir à la participation du divin.

Voyons plutôt comment cette élaboration et cette coordination sont dues au concours d'*un art infini des combinaisons;* voyons comment cet art, opérant sur les choses finies, en forme un système d'instruments et d'organes appropriés à la participation et à l'accomplissement du bien. Et d'abord, établissons la différence qui existe entre le monde pris isolément et le monde considéré dans son rapport de finalité avec Dieu.

Les êtres finis étant composés de bien et de mal, leur ensemble, ou le monde, pourrait avoir sa fin en lui-même ; mais alors le développement du bien y serait limité. Il n'y a que le rapport du fini à l'infini, sous la condition de la finalité, qui puisse faire admettre dans la création l'existence d'un développement indéfini du bien.

Le monde est, par lui-même, une multiplicité ; cette multiplicité s'allie à la diversité, à la-passivité, à l'inertie, à la discorde et au désordre.

Il est vrai qu'à côté du mal et de ses différentes formes métaphysiques, il y a dans l'être fini le bien avec l'activité et ses modes très-variés.

Il est vrai que les êtres contingents renferment trois genres principaux de causes : les *productrices*, les *provocatrices*, les *occasionnelles*, et que ces causes peuvent développer le bien et limiter le mal ; mais, pour que ce développement et cette limitation croissent indéfiniment, il faut un rapport de finalité entre le fini et l'infini ; il faut que le fini qui renferme, par sa nature et sa production originaire, une sorte d'opposition à l'infini, revienne à son principe et partant à l'unité, qui est la même chose que l'activité parfaite ou le bien absolu, ou la béatitude. Le monde ne peut pas sans doute se transformer en cette nature supérieure, mais il peut l'imiter par l'harmonie, en approcher par ses synthèses et par la destination des êtres sensibles et intelligents. Il peut vaincre peu à peu son inertie, dompter les obstacles qui s'opposent au bien, accomplir son perfectionnement, à la

condition que ses forces soient prédisposées à ce but par un dessein, et qu'il y ait dans l'univers un ordre de réalités qui se rencontrent, pour ainsi dire, avec l'infini et participent à son activité, par la vie rationnelle, morale et sensible, imitation à la fois et produit du souverain bien. De cette manière, le monde imitera l'unité et tendra à sa réalisation dans les limites du possible, c'est-à-dire sous la condition du fini et de l'indéfini. Mais la raison de cette tendance et de cette imitation consiste dans le double rapport d'origine et de fin qu'aux deux bouts de la chaîne des existences, l'univers soutient avec l'infini. Car en considérant le bien et le mal, l'ordre et le désordre dont les êtres finis sont susceptibles par eux-mêmes, les limitations et les développements qui résultent de leurs éléments opposés, on ne parvient pas à franchir les bornes des faits et de la contingence ; on voit que le bien peut quelquefois sortir du mal, dominer sur le mal ; mais cette vue est bornée par l'observation et l'induction.

De même on comprend que, sous l'action des causes provocatrices et occasionnelles, l'activité finie puisse souvent se développer conformément au mieux, que les synthèses, les hiérarchies, les systèmes se forment et s'enchaînent jusqu'à un certain point. Mais on ne peut rien affirmer à ce sujet de nécessaire et d'universel sans le déduire, *a priori*, d'un rapport primordial et final entre Dieu et le monde.

Voici comment M. Mamiani exprime ce rapport : 1° la causalité divine crée et détermine tout ; 2° l'intelligence divine préordonne tout ; 3° la nature naturée fait tout ; 4° la participation de l'infini achève tout.

L'art divin combinatoire ou des combinaisons, auquel l'auteur a recours pour expliquer l'existence d'un ordre cosmique approprié à l'accomplissement du but de l'Univers, appartient, comme il est aisé de le voir, à la seconde de ces formules.

Sa nécessité est fondée, par M. Mamiani, sur l'immense étendue de la diversité dans les choses créées ; de laquelle il résulte, selon lui, que si les êtres finis peuvent, dans une certaine mesure, arriver, par le concours ou le mélange des diversités compatibles, à former des totalités particulières, ils ne sauraient constituer, par eux-mêmes,

l'unité de l'ensemble. « Tandis que le fleuve des existences « possibles s'écoule, dit-il, sans relâche dans la réalité, « tandis que chacune se distingue et se sépare de toutes les « autres et qu'il en résulte l'amas le plus divers et bizarre « que l'imagination la plus féconde puisse se figurer, une « intelligence invisible et extérieure, sans altérer leur es- « sence, ordonne leurs combinaisons et les fait passer d'un « état étrange, confus, irrégulier, et impuissant, à l'accom- « plissement de leur fin, qui n'est autre chose que la com- « munication la plus grande possible du bien au plus grand « nombre possible de créatures. » (Vol. II, p. 143.)

L'auteur des Confessions est tellement convaincu de l'importance de la diversité dans le monde, et il en fait tellement le point de vue propre de sa Cosmologie, que nous croyons devoir insister sur ses réflexions à cet égard. « Ne « dirons-nous pas au moins, ajoute-t-il, qu'il y a dans « le monde l'unité de l'être et de ses catégories su- « prêmes ?

« Nous le dirons certainement; mais en même temps, nous « souvenant de leur extrême abstraction, de leur immense « extension et de leur peu de compréhension, nous com- « prendrons aussitôt qu'elles restreignent bien faiblement « le cercle de la diversité dans la création.

« La création est donc une multiplication et une diversité « sans limites, au dedans de laquelle rayonne une seule « unité, c'est-à-dire l'unité de fin, identique avec le bien et « avec Dieu.

« Et comme, d'un autre côté, il faut que la fin soit « connue de celui qui doit la procurer avec son activité, « on doit également admettre dans l'univers le rayonne- « ment d'une intelligence et d'une vérité uniques. » (Vol. II, page 217.)

M. Mamiani admet aussi que chacun des ordres de phénomènes, entre lesquels le monde se partage, suit la loi qui combine l'unité avec la variété. Ces classes, ou sphères d'existence, sont au moins sept : *la stellaire*, *l'éthérée*, *la terrestre*, *la chimique*, *l'organique*, *l'animale* et *l'humaine*.

Si dans chacun de ces ordres on pouvait pénétrer jusqu'à la cause efficiente et à la substantialité, on parviendrait, sans doute, à atteindre la plus grande unité scientifique possible dans leurs limites respectives ; mais puisque ces sphè-

res d'existence ne rentrent pas les unes dans les autres, comme les espèces dans les genres, et encore moins comme les genres dans un genre unique, et qu'on peut tout au plus les diviser suivant les deux grandes classes de la matière et de l'esprit, la seule unité à laquelle on puisse ramener leur ensemble ou l'univers est une harmonie, objet de la pensée divine et résultat providentiel de la diversité combinée des substances et des causes.

CHAPITRE IV

SOMMAIRE. — Division des êtres finis; la Nature, la Vie, l'Esprit. — Sphères de la Nature. — Stellaire, éthérée, chimique. — Méthodes de la Nature. — Unité et variété. — Cosmologies qui exagèrent l'unité. — Impossibilité d'une science absolue, et *a priori* de toute la Nature. — Première manifestation de la finalité avec la Vie. — Correspondance entre la Vie, l'Individualité et la Finalité. — Définition de la Vie; analyse de cette définition. — La vie et l'organisation. — Différence et accord entre elles. — Principes de la vie végétative et de la vie animale; monades et âmes sensitives. — Le principe de la vie rationnelle ou l'esprit. — Unité substantielle et puissance multiple de l'esprit. — Sa supériorité sur les principes antérieurs.— L'esprit de l'homme est fin en soi, et tout le reste est fin relative ou moyen par rapport à lui. — Vision de l'absolu. — La communication du bien se réalise; le but de la création est atteint.

Suivons rapidement l'auteur des Confessions dans l'application de ses principes cosmologiques aux différentes sphères de l'existence ; et d'abord fixons avec lui l'idée de la Nature, en disant que, selon son opinion, c'est un ensemble d'êtres qu'on peut regarder comme des moyens et non comme des fins, ou, en d'autres termes, qu'on ne peut considérer comme des réalisations du bien en soi. La Nature est une vaste série de médiations, et ce n'est qu'au delà de ses bornes, dans les sphères supérieures de la vie et de l'esprit, qu'apparaît la réalisation du bien. (Livre III, chap. I de la Cosmologie.)

L'auteur des Confessions distingue principalement dans la Nature l'ordre stellaire, l'éthéré avec la lumière, la chaleur et l'électricité, et l'ordre des composés chimiques. Dans chacun d'eux il cherche par déduction ou par induction, en raisonnant d'après les principes philosophiques ou d'après les données des sciences physiques et naturelles, comment s'opèrent la *réunion* et la *coopération* des *homogènes* et la *synthèse* des êtres *mixtes* ou *opposés* pour constituer ce qu'il appelle la *coordination* des *moyens*. Il cherche à fixer dans chacune de ces sphères le rapport de la diversité à l'unité pour y découvrir les traces de l'art divin des combinaisons, et pour arriver à ce but, il s'efforce de déterminer ce qu'il appelle les *Méthodes de la Nature*, ou les procédés généralement suivis par elle dans les élaborations préparatoires aux synthèses finales, au développement de la vie et au déploiement des forces spirituelles.

Ce qui distingue les sphères de la nature proprement dite de celles de la vie et de l'esprit, c'est la composition ou l'agrégation des êtres à laquelle les premières sont bornées, et la condensation des principes supérieurs et des puissances inférieures dans l'unité substantielle à laquelle les autres s'élèvent.

Ces divisions et distinctions générales étant posées, voyons comment s'opère, suivant M. Mamiani, l'extension du fini dans la sphère de la Nature.

Le fini se dilate d'abord, augmente son être et sa puissance par l'*agrégation* des éléments semblables. Cette dilatation est possible, elle est même nécessaire comme premier degré et premier acheminement aux synthèses organiques. Il y aura donc dans les éléments un principe d'attraction ; mais comme il faut que le mouvement se conserve, se diversifie et se renouvelle pour que les synthèses varient et se reconstituent à leur tour, il faut aussi qu'à *l'agrégation des semblables* et *au principe d'attraction* qui s'y manifeste s'oppose et fasse équilibre la *mobilité des forces hétérogènes*. De là, la coexistence et l'opposition de la force de cohésion et des actions chimiques ; car l'une agit pour maintenir et les autres opèrent pour dissoudre les agrégats.

Le même rapport se manifeste, selon M. Mamiani, entre la résistance des masses et la force expansive de l'éther.

Cette force est, selon lui, une cause universelle de mobi-

lité, un principe d'excitation et de rénovation. L'éther s'étend entre les petites masses comme il enveloppe les grandes ; il occupe les interstices et les espaces pour assurer, par son action incessante, la continuation et l'économie générale du mouvement.

Nous ne pouvons nous arrêter à montrer comment, selon l'auteur de cette Cosmologie, l'action des petites et des grandes masses sur l'éther, s'unissant à l'action de l'éther sur elles, il en résulte, d'un côté, les phénomènes de la chaleur et de la lumière, et, d'autre part, les phénomènes de l'électro-magnétisme. Nous insisterons plutôt sur son idée philosophique de la *diversité* et sur ses rapports aux sphères d'existence dont on vient de parler.

Que la variété existe abondamment dans les actions de l'éther, on n'en doutera pas, selon lui, si l'on considère ce qu'il y a de plus en plus spécial dans les découvertes des savants sur la lumière, la chaleur, l'électricité et le magnétisme, qui en sont des manifestations. Une très-grande multiplicité d'actions et d'effets se produit dans cette sphère de l'existence sous l'analogie et l'unité d'un certain nombre de lois semblables ou identiques.

La variété du monde chimique se déduit de la minéralogie et de la chimie proprement dite. Une variété inépuisable ne se remarque pas moins dans la cohésion et dans les phénomènes qui contribuent à l'agrégation des molécules et des masses. « Sans parler des phénomènes d'affinité et d'adhésion qui sont comme les degrés *minimum* et *maximum* de la conjonction des molécules, le nombre des espèces de cohésion qui peut les unir n'est pas moins grand que celui des choses entre lesquelles se partagent les corps. De là la dureté, la friabilité, la ductilité etc. ; enfin chacun d'eux a une manière propre de se rompre et un poids spécifique particulier. » (Page 282.) Ce n'est pas seulement la variété, c'est-à-dire la différence dans la similitude, mais la diversité, c'est-à-dire une distinction de genre, que M. Mamiani croit trouver répandue avec profusion entre les astres et les systèmes solaires. Seulement chacun de ces systèmes n'est qu'un vaste réservoir de substances chimiques, et leur diversité n'est qu'une résultante de leurs éléments. Car malgré notre impuissance à nous représenter des espèces d'existences et d'actions matérielles différentes de celles qui sont

soumises à notre perception, nous recevons toutefois de l'expérience quelque indice de la diversité des mondes; telles sont en effet leurs différences de couleur, de lumière, de phosphorescense, de taches, de scintillation, d'aspect et de figure, de rareté et de densité.

Mais cette diversité, que la Cosmologie déclare *a priori* indéfinie, n'empêche pas une communication d'influences de système à système, de constellation à constellation, comme d'une étoile à l'autre, et des planètes entre elles et à leur centre commun. Car la nature veut aussi bien la *participation des choses les plus diverses* que la *diversification* la plus grande des existences pour la meilleure *coordination possible des moyens* et la *réalisation indéfinie du bien*. (Page 287.)

C'est de cette double opération et du double rapport qui en résulte qu'il faut déduire, suivant M. Mamiani, la véritable idée de la marche de la Nature. On a toujours tort, suivant lui, de se la représenter, ou plus simple et plus régulière que ne le comporte l'immense diversité des possibles, ou de se la figurer moins ordonnée et synthétique que ne l'exigent l'unité de sa fin préparée par *la réunion du semblable*, *la participation du divers* et *la coopération du semblable et du divers*.

Ceux qui ne voient dans la Nature qu'unité et simplicité, contiune M. Mamiani, ne tiennent pas un compte suffisant de la place immense qu'y occupent les oppositions et les antagonismes. Les intervalles, les sauts, les hiatus s'y montrent à côté de la gradation et de la continuité; les changements brusques, les mouvements violents, les cataclysmes y ont laissé des traces profondes; les fossiles et les éclats des astres temoignent des révolutions qui ont eu lieu dans la nature à l'apparition des principes nouveaux, ou dans le passage d'une forme à une autre.

Il est très-vrai, dit encore M. Mamiani, que la nature économise généralement la matière, le temps et l'espace, mais il n'est pas moins certain qu'elle prodigue quelquefois les êtres pour arriver à ses fins, comme cela arrive dans la propagation des végétaux. Tantôt elle emploie un seul organe à des fonctions différentes, comme dans l'organisation des espèces inférieures; tantôt, au contraire, elle multiplie les instruments et les approprie avec délicatesse aux besoins de la vie, comme dans les êtres les plus élevés.

Ainsi on a abusé, suivant l'auteur des Confessions, et l'on abuse encore du principe dit de la moindre action. Ce principe qu'Euler a formulé en disant que *parmi toutes les courbes qu'un corps peut décrire en allant d'un point à un autre, sous l'action d'une force centrale, il choisit toujours celle dans laquelle l'intégrale du produit de sa masse par sa vitesse et par l'élément de la courbe est un minimum*, dérive, ainsi que Lagrange l'a démontré, et Laplace l'a confirmé, des lois primordiales du mouvement. Il pourrait même être ramené au principe plus abstrait de la proportionnalité entre les effets et les causes, et il dépend en somme de la nécessité inhérente à la constitution essentielle des êtres dans la sphère du monde mécanique, où la complication est minime et la simplicité la plus grande possible.

Mais la nature est dans son ensemble infiniment plus variée, plus originale et plus vaste que les formules des systèmes, les hypothèses des savants et l'imagination des philosophes. En laissant même de côté les Cosmologies des anciens, celles du moyen âge et des temps modernes jusqu'à Galilée, les théories générales de la nature qui se sont produites depuis ne s'accordent pas avec l'immense diversité des choses et la multiplication indéfinie des possibles. Elles tendent à nous représenter le monde et l'économie des êtres sous le faux jour d'une unité arbitraire. Tantôt on y étend l'organisation et la finalité au delà de ses limites, tantôt on prétend y réduire toutes choses au jeu des oppositions et des conciliations, ou à la loi unique de l'idée qui produit les contraires et leur synthèse en trois moments qui se répètent avec une monotonie, une invraisemblance ou une contradiction manifeste. Les Cosmologies dans lesquelles se montre davantage cette sorte d'exagération sont d'origine allemande ; filles du panthéisme, elles sont conformes à la confusion du fini et de l'infini et prétendent transformer en loi du monde la vie même de l'absolu, comme celle de Hégel, ou trouver une exacte correspondance entre les lois de la nature et de l'esprit, comme celle de Schelling.

Nous regrettons de ne pouvoir rapporter ici les réflexions de l'auteur des Confessions sur les défauts qu'il faut éviter, les objets qu'on doit se proposer dans une Cosmologie conforme aux progrès des sciences et aux exigences de cette partie trop délaissée et encore imparfaite du Théisme. Nous

ne pouvons non plus résumer sa polémique avec Hégel, sous forme de dialogue entre un ange et le philosophe allemand, scène ingénieuse, dans laquelle M. Mamiani, se souvenant d'avoir été poëte, a relevé par les charmes de l'imagination et de l'esprit une discussion dont le but est de prouver qu'il est impossible de pousser l'unité de la science au point de tirer, par déduction, toute la matière de la Cosmologie des principes rationnels de l'Ontologie, sans avoir recours à l'expérience, et que notamment il est impossible de passer, *a priori*, de l'idée à son extériorité, ou à l'existence du monde, sans supposer la connaissance de l'espace et de l'étendue, et non moins, de trouver un rapport de génération possible entre l'idée et le mouvement, ou entre l'esprit et la matière. M. Mamiani ne croit pas à la possibilité d'une science absolue, et il fonde cette conviction sur la simplicité irréductible des idées fondamentales et primitives dont le nombre s'élève, selon lui, à sept et qui sont les idées d'être en soi, de vérité, de bien, de beauté, de liberté, de réalité sensible ou de fait, des perfections divines qui sont l'objet de la foi. (Voyez *Saggi di filosofia civile*, volume II, Gênes, 1855.)

Forcés de choisir dans le nombre des idées et des vues théoriques qui remplissent l'ouvrage des Confessions, nous nous arrêterons un instant sur la manière dont son auteur décrit la genèse de la création.

« Répétons, dit-il, qu'au commencement des temps s'é-
« chappa, pour ainsi dire, de sa source le torrent de la
« matière, et que, par une loi préétablie de la création, il
« s'y mêla de toutes les manières possibles le semblable au
« divers.

« Du semblable sortit le général, du divers le particulier
« ..... Les sujets substantiels étant essentiellement divers,
« il ne peut y avoir qu'une identité partielle et accidentelle
« entre leurs modes, actes et phénomènes. C'est pourquoi
« la matière tout entière reçut une essence commune et fon-
« damentale se diversifiant a l'infini dans tout le reste. Cette
« variété embrassa la qualité, la forme plastique, le nombre,
« la position et la combinaison des atomes; car aucune es-
« pèce de différence n'est étrangère à la nature.

« D'abord les atomes ou les éléments derniers et indivi-
« sibles formèrent les molécules, et celles-ci les cristaux les

« plus élémentaires, qui ne sont que des molécules rappro-
« chées et situées suivant des règles déterminées. Nous
« avons déjà vu que c'est dans le mouvement qu'il faut
« chercher le principe du changement matériel ; or le
« mouvement dépendant d'une impulsion étrangère et d'une
« direction déterminée, produit en général le rapproche-
« ment des parties matérielles, et celui-ci arrive suivant les
« lois et les dispositions spéciales des molécules. C'est ce
« rapprochement qui, déterminé par une force d'attrac-
« tion, composa les corps avec les cristaux élémentaires et
« les masses avec les corps. Ceci suppose que la distri-
« bution primitive de la matière dans l'espace ne fut pas
« partout la même. Car si elle avait été uniforme, elle ne
« serait pas sortie d'une immobilité et d'un équilibre uni-
« versels. De même la matière dut être répartie de façon à
« produire des masses séparées; car autrement tout se se-
« rait accumulé et englobé en un amas immense et com-
« pacte.

« Mais la matière, ainsi divisée, courut ça et là aux cen-
« tres les plus proches; et ceux-ci durent à leur tour être
« le plus souvent très-éloignés. Car s'ils avaient été assez
« proches pour opérer l'un sur l'autre avec une action pro-
« fonde et continue, leurs mouvements et leurs influences
« se seraient tellement multipliés et embarrassés qu'il en
« serait dérivé une confusion perpétuelle et une cessation
« de la mobilité et de la vie.

« C'est pourquoi, dans la distribution de la matière comme
« en toutes choses, le divers apparut selon la mesure
« du possible. Dans certaines parties de l'espace la matière
« fut très-rare, et cette rareté elle-même eut son degré et
« sa combinaison. C'est de cette matière que se formèrent
« les comètes avec leur raréfaction si différente, depuis les
« plus diaphanes jusqu'à celles dont le noyau est le plus
« dense et le mieux conformé.

« Le principe de la variété nous porte aussi à croire que
« bien des vapeurs lumineuses que le télescope rencontre
« dans le ciel ne doivent pas se résoudre en autant de
« groupes d'étoiles ; et peut-être ne faut-il voir que de la
« matière stellaire très-rare dans ce brouillard blanchissant
« qu'on aperçoit au fond des nuages de Magellan ; peut-être
« aussi la lumière zodiacale est-elle de la même nature.....

« Ailleurs, conformément à la même loi de la diversité, la
« matière acquit la plus grande solidité possible en passant
« par tous les degrés et les combinaisons intermédiaires.
« En général, c'est ainsi que furent formées les étoiles avec
« leur différente densité ; et à ce sujet il est certes permis
« de penser que quelques-unes d'entre-elles surpassent en
« dureté le diamant, comme d'autres le fer et le platine en
« pesanteur. De sorte que si, comme semble l'exiger
« l'attraction moléculaire, la condensation de la matière y
« croît d'une manière graduelle et successive, la dureté des
« corps sur ces astres doit y être supérieure à tout ce que
« nous pouvons imaginer.

« En certains lieux, cette même matière, non moins solide
« mais beaucoup plus divisée, s'est agglomérée autour de
« centres nombreux et voisins, et l'espace s'est rempli d'as-
« tres menus et rapprochés qui composent les nébuleuses
« appelées réductibles. Ailleurs c'est le contraire qui est
« arrivé, et il en est sorti des systèmes d'un petit nombre
« d'étoiles et quelquefois même de deux seulement.

« Dans les systèmes devait régner la diversité relative-
« ment à la clarté, au nombre, à la distance, à la grandeur
« des étoiles et à leurs rapports. Ici, comme partout ailleurs,
« la nature se plaît à passer d'un extrême à l'autre ; et en
« effet, les astronomes ne peuvent aucunement mesurer avec
« précision le volume d'après la distance, ni la distance
« d'après le volume, et ni l'un ni l'autre d'après l'intensité
« de la lumière, parce que celle-ci aussi subit la loi de la
« variété. (Pages 354 à 357, vol. II.)

« Il est également manifeste que dans la composition et
« la configuration des amas stellaires dut paraître la même
« variété que dans toute autre œuvre de la nature. Et cette
« variété dut répondre en même temps aux fins qui prési-
« daient à la distribution des vastes organes du grand corps
« sidéral, parmi lesquels la voie lactée est le plus connu et le
« plus remarquable. La principale de ces fins fut sans doute
« de rendre possible à tous les systèmes la participation du
« divers, participation qui tend essentiellement à développer
« toute la virtualité contenue dans chacun d'eux, à élever
« la coordination des moyens à sa plus haute perfection, à
« provoquer, préparer et accomplir le règne de la finalité,
« c'est-à-dire la jouissance variée et progressive du bien.

« De semblables effets ne pouvaient avoir pour cause « unique le mouvement et les combinaisons issues de l'at- « traction des masses et de la cohésion des corps. Car on « ne voit pas que toutes les formes possibles du mouvement « circulaire et elliptique puissent y suffire. Les autres for- « mes du mouvement, comme la parabolique, l'hyperboli- « que et les composés des deux, peuvent, il est vrai, mettre « en communication les systèmes séparés, mais ne réussis- « sent pas seuls à former les constructions multiples et les « membres démesurés et compliqués du monde sidéral. Il « faut donc y voir l'œuvre d'une harmonie préétablie, ce « qui signifie qu'à l'origine la matière stellaire a été répartie « et concentrée avec l'apparence du hasard, mais en réalité « avec une loi providentielle mystérieuse et profonde. » (Page 360, vol. II.)

Après avoir parlé de l'apparition de l'éther et rappelé que son action doit se combiner avec toutes les substances corporelles, pour pénétrer dans chacune et servir à toutes de lien commun, quelle que soit leur composition, l'auteur des Confessions continue ainsi : « Chaque atome indivisible de « la matière fut environné par une petite sphère de sub- « stance éthérée, et entre l'un et l'autre commença immé- « diatement une alternative de vibrations incessantes, dont « la propagation dans l'éther ambiant y détermina ces « ondulations libres qui dans l'œil de l'homme deviennent « de la lumière.

« Nous jugeons donc que chaque atome de matière « environné et provoqué par l'éther répondit à son impul- « sion par une impulsion propre ; et comme l'atome fut « provoqué également de tous côtés, il ne changea pas pour « cela de lieu, ni ne restreignit point l'espace occupé par sa « substance impénétrable ; tandis qu'au contraire sa réaction « dut repousser tout à l'entour la substance éthérée dont la « mobilité et l'élasticité extrême propagea par ondulations « circulaires les impulsions reçues ; après quoi une autre « partie de substance éthérée environnait de nouveau l'a- « tome et répétait l'action alternante des impulsions et des « ondulations.

« Or l'on sait que toutes les fois que ces ondulations « n'ont pas toute leur liberté et sont moins fréquentes et « moins rapides que dans les cas où elles se déploient sans

« aucune résistance, elles produisent l'effet qu'on appelle
« chaleur rayonnante.

« C'est ainsi qu'au commencement des choses, la cha-
« leur et la lumière furent les premières et les plus géné-
« rales manifestations de la matière; aussi doit-on consi-
« dérer comme essentiellement naturelle la combinaison de
« l'éther avec les atomes ainsi que l'action et réaction in-
« cessante qui produit entre eux les ondes calorifiques et
« lumineuses. » (Pages 390-391, vol. II.)

Ces citations donnent une idée du détail dans lequel l'auteur des Confessions ne craint pas d'entrer touchant ces matières difficiles et de la méthode qu'il suit en décrivant la genèse des êtres. Cette méthode n'est pas une construction *a priori* séparée de l'expérience, mais une coordination rationnelle d'éléments fournis par les sciences. En établissant autant que possible *a priori* cette coordination, la raison du philosophe emploie le principe des causes finales et l'applique dans les limites d'une loi de la convenance. Elle ne s'en sert pas pour attribuer une finalité naturelle à la matière dans le monde mécanique, éthéré ou chimique, mais pour déterminer, par des considérations d'ordre et d'harmonie, les rapports qui ne s'expliquent pas par les seules lois du mouvement. Elle cherche, en un mot, dans les sphères inférieures de l'être la trace spéciale d'une loi de l'intelligence; elle la découvre, ou croit la découvrir dans une harmonie qui suppose l'idée du convenable et un art infini des combinaisons.

Suivant l'auteur de cette Cosmologie, il y a comme une catégorie supérieure qui concilie la mobilité et la stabilité, l'activité et la passivité, la différence et l'identité, et les réalise dans le champ indéfini du possible et du divers. Cette catégorie suprême est l'idée de la convenance, objet d'une intelligence infinie.

Il suit de ces considérations que dans les sphères de la Nature proprement dite, la Cosmologie se borne à chercher l'ordre. La finalité proprement dite ne commence à paraître qu'avec la vie.

Avant de nous élever avec M. Mamiani à cette sphère supérieure de l'existence et pour trahir le moins possible, dans ce résumé nécessairement incomplet, l'esprit d'un livre très-volumineux, observons avec lui, que l'ordre successif

dans lequel il nous présente les êtres et leur génération ne doit pas s'entendre à la lettre comme si les substances qui composent le monde à son origine avaient été créées les unes après les autres, mais être regardé comme la manifestation successive de leurs activités et virtualités primordiales.

Il est temps de sortir du système des moyens pour entrer dans celui de la vie et de la fin.

Et d'abord ne perdons pas de vue le terme auquel la Cosmologie doit aboutir, c'est-à-dire la communication du bien à l'être fini.

Le bien, suivant l'auteur de la doctrine que nous exposons, est, dans son acception la plus haute, le type parfait de l'intelligence et de la volonté; c'est la pleine jouissance de l'activité, ou la béatitude. La communication du bien à l'Etre fini suppose donc les conditions de la félicité. Mais ces conditions sont immédiates ou médiates. Les premières consistent dans les facultés de l'être qui doit jouir du bien et partant le produire; car lorsqu'on parle de communication du bien, il ne peut être question que du développement de l'activité finie et de sa relation avec l'infini. Les secondes sont une préparation nécessaire à ce développement et à l'accomplissement de cette relation. Comprendre parfaitement les unes et les autres n'est pas chose possible, car le bien peut et doit se communiquer sous les formes les plus diverses et dans les mesures les plus variées. Or personne ne peut deviner *a priori* le nombre et la nature de toutes ces formes et les degrés de toutes ces mesures. Il faudrait pour cela embrasser l'étendue inépuisable de la diversité et de la possibilité. Mais si notre science n'est pas capable de cet effort, elle peut au moins, dans l'ordre cosmique où elle est renfermée, se rendre compte du travail qui se réalise dans les sphères de la Nature et de la Finalité pour élever l'être fini à la jouissance du bien. Et d'abord, pour que l'Infini se communique au fini, soit par la vision idéale, soit par l'exercice de ces influences dont on a vu l'énumération et la description sommaire dans l'Ontologie, il faut que l'être fini soit intelligent, doué de volonté et de sensibilité; or ces puissances multiples ne sont compossibles et susceptibles de leur plus grand développement que dans l'unité de l'individu spirituel. En lui seulement elles produisent cette acti-

vité intérieure et harmonique qui assure à l'être la dignité de fin et ne laisse au-dessus de lui que la fin parfaite et absolue; en lui seul elles font naître ce sentiment de félicité qui provient de la conformité à l'ordre et à l'unité.

Mais quel est l'être qui doit parvenir à cette multiplicité de puissances et à cette unité supérieure d'activité? C'est l'être fini avec ses limites et son opposition primitive au bien, l'être qui, dans les commencements, est doué de l'activité la plus pauvre et la plus élémentaire.

Il faut donc qu'il passe d'abord de l'état de dispersion à l'état d'union, et que sa force s'accroisse par la formation de l'agrégat. Dilaté sous le rapport de la quantité, il faut qu'il s'agrandisse encore au point de vue de la qualité; et en effet, les êtres élémentaires se groupent suivant des attractions primitives, composent d'abord les petites, puis les grandes masses, dans lesquelles non-seulement les *semblables* s'unissent et se fortifient, mais les *divers* se combinent et varient indéfiniment leurs activités et leurs effets, sous l'action des forces chimiques.

Quel résultat a-t-on obtenu jusque-là? La formation des grands et des petits agrégats matériels et rien de plus. Ces synthèses n'ont pas en elles-mêmes leur propre fin et ne sont pas encore liées immédiatement à l'absolu. Voilà pourquoi il ne faut voir en elles qu'une sorte de préparation et d'acheminement. Car les grandes masses sont des espèces de réservoirs d'où sortent, dans la suite des temps, les choses destinées à l'existence la plus diverse, et les petites masses n'ont d'importance et de raison d'être que par leur rapport au tout auquel elles appartiennent.

En restant toujours dans l'ordre de la Nature, on comprend aussi toute l'importance de l'éther comme principe excitateur des grandes et des petites masses, comme cause directe ou concurrente des phénomènes de la lumière, de la chaleur, de l'électricité et de l'électro-magnétisme; car il sert à mettre les parties du monde matériel en communication les unes avec les autres, à entretenir et à renouveler le mouvement, et partant à décomposer et refaire les synthèses. Mais dans tout ce travail de composition et de recomposition, de condensation et de dilatation, de pression, de résistance et d'équilibre, dans les résultats qui en dérivent comme dans les matériaux qui y sont employés, on ne voit que le jeu des

forces mécaniques. Car l'activité ne s'y déploie et n'y croît que par la coexistence et par la coordination. Il s'y forme, il est vrai, des centres ; mais ces centres n'existent que par le rapport commun de toutes les parties et comme résultantes de leurs actions particulières; de sorte qu'on y chercherait en vain une activité supérieure, distincte de toutes les autres et capable de les subordonner à son développement ; on y chercherait même en vain un vrai développement. Pour le produire il faut une force dont l'énergie individuelle s'assujettisse, modifie à son avantage et s'assimile les forces environnantes ; il faut une force qui ne soit pas seulement la partie intégrante d'un tout, qui ne se limite pas à prêter son concours à la formation des synthèses inférieures, mais soit elle-même le principe d'une synthèse supérieure. De cette manière la loi universelle de l'*agrégation des semblables*, de la *participation des divers* et de la *coopération des semblables et des divers* fera faire un nouveau pas à l'être fini en le rapprochant des conditions du souverain bien. Car nous savons que la communication la plus grande possible du bien dépend de l'activité la plus parfaite possible. Or rien n'est plus propre à vaincre les obstacles et les défaillances de toute espèce qui limitent le déploiement de l'être fini qu'une forme d'existence dans laquelle les êtres inférieurs contribuent à agrandir et à varier les êtres supérieurs. C'est ici qu'on aperçoit *a priori* la nécessité et la convenance de l'organisation ; c'est ici encore qu'on voit s'opérer le passage de la *nature* à la *vie*, et que le fini cesse d'être un moyen ou une coordination de moyens pour devenir une fin. Car la caractéristique la plus simple de la vie est l'activité intérieure et finale qui subordonne à ses fonctions et à son propre accroissement les êtres inférieurs qui l'environnent.

D'un autre côté, la vie se manifestant dans une activité intérieure et finale, il est clair qu'elle n'est possible que dans l'individualité. Car sans l'unité d'un principe supérieur auquel soient subordonnées toutes les parties, on ne comprend pas qu'il puisse y avoir, dans le composé, activité intérieure et finale. Ce qui ne veut pas dire que les êtres inférieurs, considérés dans leurs éléments, ne soient aussi simples et indivisibles ; mais on doit voir en eux les conditions fondameentales et pimitives de l'individualité plutôt que l'individualité véritable, c'est-à-dire la plus élevée et la plus con-

forme à son idée. L'individualité vraie paraît donc avec une activité finale supérieure à celles qui servent d'instruments à ses fonctions, de sorte que le plus haut degré de l'individualité est aussi le comble de l'activité, de la vie et de la finalité. (Pages 420, 443, 448, vol. II.)

Trois questions principales se présentent ici à résoudre : la première sur l'essence de la vie, la seconde sur ses espèces, la troisième sur son origine. M. Mamiani traite longuement chacune d'elles ; nous nous bornerons à résumer ses idées, et à en montrer l'enchaînement autant qu'il nous sera possible.

Pour saisir la vie dans sa vérité, il en marque les points extrêmes ; à son degré le plus bas, elle n'est autre chose qu'un composé chimique renfermé dans une enveloppe cellulaire et capable de se reproduire, caractère qui la distingue à peine des forces mécaniques et chimiques ; à son degré le plus élevé, elle est l'activité qui connaît et veut une fin absolue et coordonne à cette fin les moyens convenables. (Page 460.) Entre l'un et l'autre il y a place pour tous les degrés d'une activité qui s'enirchit de mille et mille manières en se déployant conformément à son but. La définition de la vie sera donc d'autant plus vraie qu'elle s'accordera davantage avec sa forme la plus parfaite ; car dans ce cas elle embrassera non-seulement les plus importants parmi les êtres vivants, mais elle comprendra indirectement les formes inférieures de la vie qui n'en sont que les préparations ou les participations les plus faibles. Il faudra donc définir la vie : *le développement et le perfectionnement de l'individu relativement au bien, moyennant une organisation convenable.* (Page 459, vol. II.)

Voici maintenant de quelle manière l'auteur des Confessions entend justifier cette définition.

On a déjà vu qu'il y a un rapport étroit entre l'individualité et la finalité, et que la subordination des parties au principe qui domine dans un composé vivant suppose dans ce principe une puissance une et multiple qui le distingue et l'élève au-dessus de ce qui l'entoure. L'individualité se rattache donc à la vie, et mieux encore à la forme supérieure de la vie. Or la définition donnée contient l'expression de l'individualité ; elle contient même l'expression de l'individu parfait, car elle se rapporte implicitement à l'esprit, seul

capable de la plus haute individualité. En outre, la finalité s'y trouve exprimée dans le bien avec lequel elle se confond. La finalité, d'un autre côté, comprend implicitement un rapport aux moyens, et leur coordination convenable avec l'individu et son développement; de sorte que les formes inférieures de la vie qui flottent entre la nature du moyen et celle de la fin, et ne sont que des principes et des activités organiques, capables de servir d'instrument et rien de plus, se rangent et se distinguent suivant une hiérarchie dont le type supérieur de la vie est la vraie mesure.

En comprenant dans la même définition la nécessité d'une organisation appropriée, l'auteur de cette doctrine déclare vouloir indiquer par là toute espèce de moyens coordonnés, sans restriction d'espèce et de nature matérielle ou spirituelle. Les organismes et les organes dont il s'agit peuvent et doivent être aussi variés que les formes possibles de l'activité vitale et que les degrés de son éloignement ou de son rapprochement de la fin suprême des choses. D'où il suit que l'organe qui aide à l'acquisition des fins relatives ne peut pas ne pas différer essentiellement de celui qui concourt à la jouissance du bien absolu. (Page 452, vol. II,)

Cette idée générale de la vie s'accorde avec celle de l'individu et en suit les degrés. Comme la vie parfaite est celle de l'esprit, le véritable individu est aussi spirituel. La vie suppose un centre d'action et la subordination des éléments environnants à ce centre; or l'individu est précisément doué d'unité substantielle et posséde une puissance d'unification par laquelle il s'agrége, dans une certaine mesure, les forces extérieures et dilate son existence. La vie est développement ou augmentation intérieure; or l'individu aussi s'accroît et se perfectionne, et cet épanouissement de son être est dû, comme celui de la vie, à deux sortes de causes, les unes intérieures, les autres extérieures, les unes absorbantes et assimilitrices, les autres provocatrices et rebelles à l'unification.

On aurait tort d'identifier la vie avec l'organisation ou avec sa cause, comme on aurait tort de borner l'individualité au composé organique ou à ce qui en fait l'unité. Ce serait la même erreur des deux côtés; car il n'y a pas identité, mais correspondance déterminée et progression précise entre les formes de l'activité vitale, leurs principes respec-

tifs et les espèces d'individualités qui s'y rapportent. La végétation, l'animalité et la spiritualité marquent principalement ces degrés et ces harmonies.

Les caractères qui les distinguent et leurs principes correspondants sont fixés par M. Mamiani avec les données de la psychologie et de l'histoire naturelle. La cause de la végétation a pour traits distinctifs l'accroissement et la reproduction. Les individus qui en sont l'ouvrage sont imparfaits et dépourvus d'unité véritable ; leurs synthèses ne diffèrent des *totalités mécaniques* qui les environnent que par une certaine activité propre aux monades qui les composent. Supérieures à l'activité matérielle qu'elles modifient et transforment, les causes de la vie végétative sont proprement des systèmes de *monades ;* elles méritent ce nom à cause de la différence individuelle qui les distingue des autres sujets substantiels. Car il est vrai qu'elles n'agissent pas avec l'empire et la prépondérance d'une force unique dans son développement et multiple dans ses puissances, telle que l'esprit ; il est vrai qu'elles opèrent d'une manière solidaire en constituant un tout; mais cependant ce tout, en se divisant, devient encore capable de reproduction et de développement; de sorte que la tendance à l'unité s'y maintient au milieu de la division et y reparaît dans la multiplicité.

La force végétative fournit à M. Mamiani l'occasion de s'occuper de l'origine de la vie. Il examine la question de savoir s'il faut l'attribuer à la virtualité d'une matière unique en son essence, et se manifestant avec le concours de circonstances favorables.

Cette explication ne lui semble pas admissible pour deux raisons : d'abord parce qu'elle fait dépendre l'apparition de la vie d'une cause accidentelle, ensuite parce qu'elle détruit sa cause particulière et se rattache à la doctrine de l'unité de substance. La vie paraît, sans doute, lorsque les circonstances sont disposées pour le recevoir ; elle suppose même dans les forces matérielles une disposition à être organisées ; mais il y a là, au point de vue du théisme professé par l'auteur des Confessions, autre chose qu'une simple contingence ; il y a, il doit y avoir une nécessité et une convenance supérieure. Car le fini devant être élevé à la condition d'un être spirituel et devenir capable du plus grand développement possible, il lui faut une organisation, c'est-à-dire un

ensemble de moyens dont il puisse disposer dans ce but. Car l'organisation seule, avec ses formes variées et connexes, peut lui fournir les instruments nécessaires pour coordonner à ses fins les forces inférieures et étendre son empire sur le monde.

Au reste, si M. Mamiani repousse l'opinion qui unifie le principe de la vie végétative avec le principe matériel ou avec une substance et une virtualité universelles, il la rejette aussi au nom de la science positive, dont les résultats ne lui semblent pas jusqu'à présent la démontrer.

La génération spontanée est jusqu'à présent une hypothèse contraire aux faits, et la transformation des espèces n'est adoptée à son tour par quelques savants qu'à la condition de nier d'une part l'immutabilité des essences et le principe d'identité, et de faire intervenir, d'autre part, au secours de l'hypothèse, une suite interminable de siècles et de transformations graduelles, pour approprier aux exigences de l'imagination une idée qui n'aurait, sans cela, d'autre appui que des faits d'une portée limitée et d'une signification fort restreinte.

M. Mamiani conclut à l'existence d'une force spéciale, qui est le principe de la vie végétative.

La vie sensitive requiert une cause plus haute. Car ici le principe qui agit ne doit pas se borner à transformer la matière environnante pour l'approprier à son accroissement et à sa reproduction ; son unité ne consiste pas ici dans une coordination intérieure de monades distinctes, ni dans un tout extérieur et une forme plastique. Ici la sensation et l'appétit sont les phénomènes spirituels qui se substituent à ceux de l'irritation et de l'impulsion externe ; ou plutôt il y a là de part et d'autre action et réaction. La sensation est passive, et l'appétit qui la suit est actif. Ce double attribut révèle un dégré supérieur d'individualité, surtout dans les êtres dont l'organisation plus parfaite facilite et spécialise, pour le développer, l'exercice des fonctions qui en dépendent.

Mais l'unité de la vie intérieure ne se réalise parfaitement que dans l'esprit. Ici enfin, dans un sujet qui réunit la sensibilité, l'intelligence et la volonté libre, l'individualité, la vie et la finalité accusent, avec leurs déterminations, l'existence d'un principe supérieur aux monades et aux causes de la vie végétative comme aux forces productives de la vie

animale ou âmes sensitives. Ce nouveau principe est l'âme rationnelle ou l'esprit. C'est surtout la pensée avec l'intuition de l'absolu qui l'élève infiniment au-dessus de toutes les forces sensitives et végétatives. Car cette intuition réfléchie, unie à d'autres fonctions, propose pour fins à sa volonté le beau, le juste et le saint, et lui fournit aussi les conditions essentielles de la réalisation et de la jouissance du bien. (Pages 452 à 459, vol. II.)

Ainsi donc la vie dans ses manifestations diverses forme un ordre approprié à la fin générale de la création. Cet ordre commence aux plantes, s'élève avec les animaux et se termine à l'homme ; dans les plantes, la force vivante n'a d'autre valeur que celle d'instrument ou d'organe ; sa plus grande efficacité, son but le plus étendu, consiste à établir un rapport d'appropriation et de subordination entre les forces matérielles et les forces animales et spirituelles ; l'animal participe déjà à la finalité, mais comme il n'y prend part que par la sensation et l'appétit, comme il manque de conscience parfaite et de volonté libre, il n'est qu'une fin bornée et relative. L'homme seul est vraiment fin en soi ou fin absolue, du moins dans l'ordre auquel il appartient, et cette prérogative est aussi possible en lui, parce qu'il est capable de connaître et d'agir conformément à l'universel et à l'absolu.

Voilà donc la Cosmologie revenue après un long circuit à l'Ontologie, voilà le cercle des êtres parcouru ; le fini élevé peu à peu de ses conditions défectueuses à la participation du bien par la vision de l'absolu. Aristote a raison, la finalité domine le mouvement des êtres et l'homme est l'anneau le plus élevé de leur chaîne, dans les limites de notre expérience. Mais cette image de la hiérarchie des choses n'est vraie qu'à trois conditions principales : 1° d'admettre que les êtres ont pour principe le même absolu, qui est aussi leur fin ; 2° de repousser l'idée qu'ils soient des transformations infiniment variées d'une substance unique ; 3° de ne pas croire qu'en reproduisant par la pensée l'ordre qui nous est fourni par l'expérience, nous embrassons l'universalité des choses avec leur immense diversité.

La hiérarchie que nous connaissons n'est qu'un point de vue dans la diversité infinie. Voilà ce que M. Mamiani ne cesse d'avoir présent à l'esprit et ce qu'il répète souvent pour

nous mettre en garde contre les Cosmologies qui rapetissent la Nature.

Ensuite, pour expliquer les différentes sphères de l'existence, pour rendre compte des rapports qui les unissent, il ne faut pas avoir recours à l'idée fausse, selon lui, d'un fini capable de tout devenir ou de tout produire. Car un fini semblable serait l'indéfini sortant directement et sans raison de l'infini. Ce ne serait pas le fini substantiel, doué d'une existence propre et paraissant pour être uni, un jour, à l'infini ; mais ce serait le fini identifié, dès le commencement, avec l'infini, et il n'y aurait autre chose que la vie de cette substance unique. Voilà le second point sur lequel il insiste le plus.

Un être absolu qui se développe est pour lui contradictoire ; un être fini qui a une existence propre et repose sur l'infini par son origine et sa fin explique au contraire et nécessite le développement. Car ses défectuosités sont peu à peu vaincues par les combinaisons innombrables de la qualité et de la quantité, par l'union des semblables, la participation des divers et la coopération des semblables et des divers.

C'est ainsi que la communication du bien, posée dès le commencement de la Cosmologie pour expliquer la possibilité et la nécessité de la création, se retrouve à la fin pour rendre compte de l'ordre des êtres. C'est sur elle surtout que se fonde l'auteur des Confessions pour démontrer l'existence d'un progrès indéfini dans la création. Nous avons hâte d'arriver à cette partie, selon nous, la plus intéressante, et peut-être aussi la plus neuve de son ouvrage. Aussi nous voyons-nous forcés, à notre regret, de laisser de côté ses polémiques contre Darwin et les matérialistes les plus récents, tels que Büchner et ses partisans, et de passer également sous silence un chapitre important sur l'unité de dessein dans l'organisation. On y trouverait des arguments remarquables en faveur de l'immutabilité des essences et contre la variation des espèces; et on serait peut-être étonné de voir un philosophe combattre pour la grandeur et la diversité infinie de la Nature contre les préjugés des savants aussi bien que des métaphysiciens, ou plutôt contre l'esprit de système, qui, selon lui, n'envahit pas moins facilement les livres des uns que ceux des autres.

CHAPITRE V.

SOMMAIRE. — Théorie du progrès ; définition générale ; analyse de cette définition. — Possibilité et nécessité du progrès dans l'univers. — Dans quelles sphères de l'existence il s'accomplit. — La vie et le principe de la vie en sont le sujet. — Comment les forces inorganiques y participent indirectement. — La nécessité du progrès indéfini fondée *a priori* sur la bonté de Dieu, le but de la création, la nature du fini et son rapport à l'infini. — Impuissance des preuves expérimentales à donner le même résultat, et leur valeur lorsqu'on les subordonne aux preuves rationnelles. — Importance et rôle spécial des êtres rationnels dans la réalisation du progrès. — Immortalité de l'âme et de l'espèce humaine. — Limitation du progrès sur la terre. — Progrès social. — Théorie de M. Mamiani sur l'*unité organique de l'humanité*. — Éléments de la civilisation, rapport de leur développement avec la formation et le perfectionnement de l'unité organique de l'humanité. — Lois qui président à cette formation et à ce perfectionnement. — Philosophes italiens qui ont précédé M. Mamiani dans la recherche des lois de l'histoire : Vico, Stellini, Romagnosi.

La théorie du progrès termine la Cosmologie de M. Mamiani. D'après ce qui précède, on prévoit déjà qu'il ne s'agit pas ici seulement d'un progrès politique, mais avant tout d'un progrès cosmique, d'un mouvement de l'être fini vers l'absolu, qui embrasse directement tous les esprits possibles dans toutes les parties de l'univers, et indirectement toutes les réalités inférieures qui les préparent et leur servent de moyens. Le progrès politique, le progrès humain et même le progrès terrestre ne sont que des points de vue particuliers et des moments presque imperceptibles de la marche universelle des êtres suivant la théorie que nous allons exposer.

Qu'est-ce donc que le progrès, quelle en est l'idée, quels en sont les éléments essentiels, quelles conditions exige-t-il

pour s'accomplir, soit du côté du sujet dans lequel il se réalise, soit du côté de l'être qui en est le terme et la cause supérieure? Le progrès dont la raison conçoit la possibilité est-il aussi nécessaire suivant elle, et l'expérience s'accorde-t-elle avec la raison, en ajoutant ses témoignages limités aux preuves *a priori*. Le progrès est-il fini ou indéfini, et où a-t-il ce caractère, dans l'univers ou sur la terre, dans l'homme ou dans le monde? Comment la marche de la civilisation, son essence, son but, ses époques, son accroissement se rattachent-ils à ces problèmes universels? Quel est l'avenir de l'humanité et comment se rapporte-t-il à la fin de la création et à la destination de l'univers? Voilà les questions nombreuses, unies, importantes, que M. Mamiani soulève et résout successivement avec une série de réponses déterminées et coordonnées de manière à en former, sans aucun doute, une véritable doctrine. Voyons d'abord comment il définit le progrès; nous lui demanderons ensuite comment il en établit la possibilité et la nécessité.

Le progrès considéré d'un point de vue universel doit être défini : *un accroissement successif de l'être approprié et coordonné à la fin.*

On voit par là que le progrès suppose et contient les mêmes conditions essentielles que le développement. D'abord il suppose, comme tout développement, l'être fini et ses attributs; car il n'y a que l'être fini qui puisse s'accroître, et repousser peu à peu, par la répétition de ses actes et la série de ses efforts, les limites qui emprisonnent son activité.

Ce qui s'accroît et se développe dans le progrès, c'est l'être même, car le progrès n'est qu'apparent s'il n'y a des sujets permanents dans lesquels il puisse s'accomplir et dont la réalité s'améliore effectivement dans la suite des temps et la variété des circonstances. « Dans les sables que la mer « accumule peu à peu sur une plage, il n'y a point de pro- « grès ni de développement, parce que leur distribution « accidentelle et leurs rapports extérieurs n'augmentent pas « leur réalité intérieure; leurs atomes demeurent en réalité « aussi divisés, inertes et impuissants qu'auparavant. « (Page 732.) »

Il y a, au contraire, développement dès que nous voyons dans la force une augmentation successive d'énergie. Ainsi on ne peut douter que l'embryon qui devient le fœtus d'un

animal, et sera un jour un être de ce genre, ne soit, dans ses phases successives, le sujet d'un accroissement qui s'effectue dans l'unité de son être par des additions substantielles.

L'accroissement dont il s'agit dans le progrès doit se conformer à la fin de l'être, par la raison qu'on peut à la rigueur supposer une augmentation contraire, et que, dans ce cas, on n'a plus le progrès, mais une marche opposée ou rétrograde. Tel est précisément l'accroissement dans le mal et la corruption. Le bien seul détermine la direction du progrès.

La *coordination à la fin* a été comprise ainsi que la *conformité* au bien dans la définition dont il s'agit, parce que l'accroissement successif se prolongeant sur une longue série, il faut que tous les éléments s'y maintiennent dans un rapport de proportion et d'harmonie avec la fin de l'être. Ainsi, par exemple, l'homme dont les connaissances augmentent sans ordre accroît, il est vrai, son instruction, mais ne l'agrandit pas avec la disposition qui la rend vraiment progressive. De même, il peut y avoir chez les peuples un certain accroissement dans l'ensemble de leur civilisation, mais ce progrès peut aussi, par défaut d'ordre et d'harmonie entre les parties de leur activité et leur but suprême, être au-dessous de leur capacité et de leur destination.

Dans le progrès en soi, dont on vient de fixer l'idée, il ne peut être question de son développement successif et illimité, parce que autre chose est l'essence d'un objet et autre chose ses applications. La question de savoir si le progrès est un mouvement dont la durée successive ne soit jamais interrompue et s'étende sans limites à la totalité de la création trouve immédiatement sa place après celle qu'on vient de résoudre, mais ne doit pas se confondre avec elle. La première regarde l'essence, la seconde les rapports et les applications du progrès.

M. Mamiani démontre d'abord que le progrès indéfini et universel est possible ; ensuite il démontre qu'il est nécessaire. La possibilité d'un progrès universel et indéfini, si elle existe aux yeux de la raison, doit, selon lui, s'appuyer nécessairement sur la double essence du fini et de l'infini.

Que le fini soit capable d'accroissement, c'est ce qui est indubitable, mais toutes les classes des êtres finis ne sont pas

également susceptibles de cet accroissement particulier qu'on appelle progrès. Il n'y a proprement que les êtres vivants qui puissent en être les sujets immédiats, parce qu'ils se développent et parce qu'ils réunissent dans l'unité de leur existence l'identique et le variable, le permanent et le transitoire, l'ancien et le nouveau. Dans ces êtres mêmes, ce ne sont ni les monades végétatives, ni les âmes sensitives qui peuvent le produire à cause de la double limitation à laquelle elles sont sujettes, soit du côté de leur essence, soit dans leurs rapports avec la fin du monde. Car non-seulement leur activité est bornée à la végétation, au sentiment et en général à une vie qui, ne s'appartenant pas, sert d'instrument à des êtres d'une nature supérieure, mais elle n'est liée qu'indirectement avec l'absolu. Or, c'est précisément l'absolu avec l'universalité du vrai, du bon et du beau qui est le principe des séries interminables et des progrès sans limites. D'où il suit que pour être capable d'un progrès indéfini et le réaliser dans sa substance, l'être fini doit nécessairement être en communication directe avec l'absolu. La connaissance établit en effet cette communication dans l'être moral. L'être moral conçoit l'absolu, et par là il est en rapport avec le principe inépuisable de toute nouveauté, de toute série indéfinie. Nous avons vu aussi qu'outre la relation fondamentale de la connaissance, il y a dans les phénomènes de l'être moral la preuve de plus d'un rapport spécial entre ses facultés et l'absolu, de sorte qu'enfin cet être nous apparaît, par sa constitution, comme le vrai sujet du progrès. Le progrès indéfini est donc possible du moment qu'il y a dans le monde toute une classe d'êtres qui est en communication directe avec l'infini.

Il est vrai que l'être moral n'est pas moins sujet que toute autre réalité de ce monde aux limitations essentielles et primitives du fini ; il est vrai en outre que les rapports définis et les qualités particulières de ses facultés ajoutent à ces bornes générales des limitations spéciales qui restreignent nécessairement sa perfectibilité; mais si le changement et l'amélioration de ses facultés ont des limites invariables, on ne voit pas de raison plausible pour borner le perfectionnement qui peut sortir du nombre de ses actes, toujours susceptibles d'augmentation. Il y a même dans l'être moral un accroissement quantitatif qui semble équivalent à un dé-

veloppement qualitatif sans fin ; et cet accroissement n'est autre que celui qui dépend de la connaissance, dont l'objet infini est toujours nouveau et inépuisable.

La possibilité du progrès indéfini est ainsi établie sur les sujets substantiels, qui doivent en être les causes efficientes, et sur la nature de l'être qui en est la cause objective et finale.

Pour achever la démonstration, il reste d'autres considérations à faire sur les moyens physiques et les moyens spirituels, ou, en d'autres mots, sur les *organes* nécessaires à préparer et à étendre le progrès par l'action des êtres moraux. Suivant ici l'exemple d'Aristote, M. Mamiani appelle *organe* ou instrument tout moyen approprié au développement de l'activité morale. Ainsi, dans ce sens, une méthode, une industrie, l'art, la science, la société sont des organes.

Il faut d'abord, selon M. Mamiani, exclure du progrès direct les sphères des existences naturelles proprement dites, quoique personne ne semble devoir être plus porté que lui à l'y comprendre, puisqu'il admet que la création n'a pas de terme assignable dans le temps et dans l'espace, qu'elle continue et s'étend sans cesse avec la formation de nouveaux mondes, de nouveaux systèmes et de nouvelles sphères d'existence. Mais autre chose est, selon lui, cette extension sans fin de l'être fini, et autre chose ce développement spécial qu'on appelle le progrès et dont le développement lui-même est la condition première. L'une est extérieure, et l'autre intérieure ; l'une a lieu dans les sphères mécaniques de la nature, et l'autre dans les sphères dynamiques de la vie et de la finalité. Le progrès appartient donc à la vie et au principe de la vie ; il n'est même que la vie se déployant indéfiniment sous les formes les plus parfaites.

Cela posé, il faut cependant se souvenir que la nature est une vaste coordination de moyens appropriés à l'apparition et à l'exercice de la vie ; que, suivant les principes déjà établis, ces moyens doivent varier indéfiniment, et que la nécessité de la participation du divers et de l'union du semblable s'étendant d'un monde et d'un système à l'autre par des voies et dans des circonstances inconnues, la nature physique contribue de mille manières, et prend part au progrès par son enchaînement et sa finalité relative. Ainsi donc

rien n'empêche d'admettre qu'il puisse y avoir une progression sans fin dans la série des forces inorganiques qui dans les différentes parties de l'univers s'unissent aux monades végétatives et aux monades sensitives pour préparer et varier indéfiniment l'exercice de la vie intellectuelle et morale.

Mais le progrès indéfini et universel n'est pas seulement possible, il est nécessaire, et sa nécessité se démontre, *a priori*, de plusieurs manières; d'abord en partant de la puissance et de la bonté divine, ensuite en se fondant sur l'essence du fini et son rapport à l'infini. Dieu, voulant créer et communiquer à la créature le plus grand bien possible, ne pouvait le faire que par un développement indéfini de l'être limité et par une extension sans fin de ses perfections. Car le fini est toujours susceptible d'augmentation, et l'indéfini est précisément la réalisation de cette virtualité perpétuelle.

Un autre argument *a priori* peut se tirer du but de la création. Du moment qu'on admet Dieu et la création, il faut aussi admettre que le monde et le mouvement ont une fin; mais comme le mouvement est perpétuel, il faut bien que la fin soit aussi perpétuelle. Il faut donc qu'elle soit toujours réalisée et toujours réalisable. Si elle pouvait être réalisée entièrement à un moment donné, le mouvement n'aurait plus de fin, et n'ayant plus de raison d'être, il devrait s'arrêter. Si elle ne se réalisait pas, le mouvement ne serait vraiment pas dirigé vers la fin.

Le mouvement perpétuel du monde vers son but n'est donc possible qu'à la condition d'un accomplissement successif et perpétuel de ce but et d'une persistance, et pour ainsi dire, d'un excès de finalité toujours plus large et plus noble.

Cette manière d'entendre la finalité du monde est la seule conciliable avec la nature infinie de Dieu et son rapport celle des êtres finis. Les anciens n'ont pas eu l'idée d'un progrès indéfini et universel, parce qu'ils ont manqué de la véritable idée de la fin. Aristote, le philosophe qui dans l'antiquité a le plus étudié la finalité du monde, a certainement établi que son mouvement tend vers le souverain bien, mais il a admis aussi que ce mouvement final se lie avec la conservation de la forme, et dépend d'une activité fatale et invariable des êtres plutôt que d'une intelligence ordonnatrice

et infinie. Aristote a même vu, si l'on veut, l'importance de la pensée dans l'ordre cosmique des fins, car il lui a subordonné les existences inférieures; mais il n'a pas observé que, dans les êtres moraux, la fin, après être devenue une forme de la raison, se change en un but toujours réalisé et réalisable de leur activité. C'est donc ici la vraie sphère de la finalité, et ici encore par conséquent le siège véritable de la vie et du développement. C'est seulement parmi ces êtres que le progrès peu se montrer sous toutes ses faces, dans l'existence intérieure comme dans l'extérieure, dans l'individu comme dans la société.

Car l'être moral n'est pas seulement servi par des organes qui le mettent en rapport avec la matière et assurent ou augmentent sa puissance sur elle ; mais il dispose d'instruments d'un autre ordre qui établissent un commerce spirituel entre lui et l'absolu ; tels sont la méthode, la science, l'art, la moralité, l'organisation sociale, effets et moyens à la fois de son perfectionnement et de sa marche ascendante vers l'être parfait. Car ils ne seraient pas possibles sans une vision idéale de la vérité et une union de l'esprit avec l'absolu, et d'un autre côté leur application et leur amélioration sont cause que cette vision s'accroit et que, jointe aux influences morales et religieuses de l'Être divin, elle peut donner lieu à un progrès indéfini de l'esprit.

Ces considérations et celles qui les précèdent conduisent l'auteur des Confessions à rattacher l'ordre visible et actuel à l'ordre invisible et ultérieur de notre monde, la vie présente à la vie future, la carrière terrestre des individus humains à leur développement dans une autre existence, et la destination actuelle de l'espèce à un sort postérieur et néanmoins toujours progressif dans le bien et dans le bonheur.

Il en résulte que, dans la doctrine de M. Mamiani, l'immortalité de l'âme humaine n'est pour ainsi dire qu'un cas particulier de la loi des existences successives et toujours progressives de toutes les monades rationnelles et qu'une phase du perfectionnement universel. Dans son désir de donner au progrès indéfini une base dans la réalité individuelle et collective, M. Mamiani croit nécessaire d'admettre que les individus humains aussi bien que l'espèce humaine sont immortels et que leur existence toujours perfectible va

se coordonner, par des moyens inconnus, avec des individus et des espèces rationnelles dont la diversité et la perfectibilité ont leur source dans le sein de la puissance infinie et de la sagesse suprême.

Trois propositions achèvent de déterminer le sens de toute cette doctrine du progrès ; la première est que les êtres intelligents sont destinés à la vie rationnelle pure et absolue, dans laquelle ils doivent trouver le dernier terme du bien et du bonheur ; la seconde est que le progrès qui s'accomplit sur la terre est limité et relatif ; la troisième, qu'au nom des principes sur lesquels se fonde la démonstration *a priori* du progrès, le développement terrestre de l'humanité doit être regardé comme la partie d'un tout de l'existence duquel la raison ne peut douter.

La première de ces propositions est nécessaire pour que le progrès soit réel, pour qu'il ait un fondement dans la substantialité individuelle et collective de l'esprit, pour que le bien se réalise dans le monde et soit tel qu'il ne puisse s'épuiser ni manquer jamais d'attrait et de nouveauté; la seconde dérive des limites de l'organisation à laquelle l'humanité ne peut cesser d'être attachée dans sa phase terrestre et des circonstances matérielles où elle est placée ; la troisième est comprise dans la démonstration générale de la nécessité et universalité du progrès.

Après la possibilité et la nécessité idéale du progrès vient sa réalité sensible. Elle est non-seulement restreinte à la terre, mais limitée aux témoignages de l'histoire, et si nous n'avions d'autres motifs pour affirmer la perfectibilité indéfinie de notre espèce et des êtres rationnels en général, notre connaissance sur ce point ne dépasserait guère la valeur d'une induction et un certain degré de probabilité. Car la décadence existe malheureusement dans l'histoire des peuples à côté du perfectionnement, et il est notoire que les anciens n'ont connu le progrès ni dans les faits ni dans les idées. Le principe le plus général auquel l'antiquité et la Renaissance se sont élevées dans les études historiques et cosmologiques est, comme on sait, celui de la *periodicité*.

Tous les philosophes platoniciens et péripatéticiens l'ont adopté, et Vico lui-même, le vrai fondateur de la philosophie de l'histoire, n'en a pas eu d'autre. Car on sait que ses *corsi* et *ricorsi* ne sont autre chose que le retour nécessaire des

mêmes formes de société, se répétant dans un ordre invariable sur toute l'étendue et dans toute la durée du monde politique. Machiavel n'a pas eu non plus l'idée du progrès, et il s'est borné à expliquer la prospérité et la décadence des nations par l'hypothèse d'une force ou séve politique diversement répartie et accumulée parmi les hommes suivant les temps et les circonstances. Une idée importante leur manquait pour fonder la théorie du progrès, idée que les faits n'avaient pas encore mise suffisamment en lumière, mais qu'on en peut dégager aujourd'hui, c'est-à-dire l'idée de *l'être* et du *développement organique de l'humanité*, ou, comme s'exprime M. Mamiami, l'idée de son *unité organique*. Séparées de cette conception, la décadence et la prospérité partielles des nations sont des faits isolés qui nient et affirment tour à tour le progrès humain dans des bornes restreintes et variables, et sur lesquels il est impossible d'établir la démonstration d'une véritable perfectibilité de notre espèce. Éclairées au contraire par cette idée, les périodes de l'histoire les plus opposées, en apparence, au progrès, perdent beaucoup de leur importance en se rattachant, de quelque manière, au perfectionnement universel.

Vico n'a étudié les nations que dans leur activité essentielle et intérieure, et il s'est montré si jaloux de leur spontanéité qu'il a oublié tout ce qui, dans leur développement, dépend de leurs actions et de leurs influences réciproques.

D'autres philosophes ont étudié, de préférence, les conditions matérielles de la vie des sociétés humaines et les ont exagérées au préjudice des facultés spirituelles et de leur unité ; presque tous ont négligé ou connu bien imparfaitement l'être organique et perfectible dont les nations sont les membres.

Cependant une philosophie de l'histoire qui aspire à représenter complétement son objet ne peut omettre, en rendant compte du développement de l'humanité, ni l'élément de l'identité ni celui de la diversité ; elle doit surtout considérer les rapports des nations si elle veut comprendre comment s'en forme peu à peu l'*être organique*. A cette condition seulement elle verra comment *l'union des semblables*, *la participation des divers* et *la coopération des semblables et des divers* s'appliquent, sur la terre, à la partie la plus haute de la finalité et de la vie, pour y créer à l'esprit un instrument

admirable de perfectibilité et de progrès. Car, comme on l'a vu déjà, l'homme individuel et collectif est à la fois moyen et fin dans le tout spirituel auquel il appartient, moyen sous un point de vue et fin sous un autre.

En effet, les individus dans la société nationale, comme les nations dans l'humanité, sont des fins en soi et ont une existence autonome, et néanmoins l'activité des uns et des autres concourt à un but commun, et il y a une telle solidarité entre le tout et la partie que la société nationale pour l'individu et l'humanité pour la nation deviennent un instrument réel de progrès.

Nous regrettons de ne pas pouvoir suivre M. Mamiani dans ses discussions sur les différentes écoles qui se partagent la direction de la philosophie de l'histoire, ni dans ses recherches sur les éléments essentiels de toute civilisation ou de toute existence sociale civilisée, ni dans la réduction qu'il en fait à ceux qu'il regarde comme les plus importants et qui sont, selon lui, l'*activité*, la *science*, la *moralité*, ni dans ses réflexions tendant à ramener à la même unité théorique les causes correspondantes de la décadence sociale, qu'il fait consister principalement dans l'*inertie*, l'*erreur* et l'*égoïsme*.

Nous sommes forcés de laisser de côté toutes ces questions intéressantes non moins que celles qui regardent les époques de la civilisation et la part principale que les différents peuples y ont prise, vaste tableau que M. Mamiani trace à grands traits dans la deuxième partie de sa Cosmologie, et dans lequel il condense les leçons de son cours sur la philosophie de l'histoire professé à Turin de 1857 à 1859. Bornons-nous à résumer ses vues sur la formation de l'*être organique* de l'Humanité, et terminons par cet aperçu l'exposition sommaire de son système. Ces vues sont tirées de l'observation et tendent à montrer que la doctrine de l'Humanité, couronnement de la science du Cosmos, s'harmonise avec les doctrines de la Vie et de la Nature, et achève, sous la direction des mêmes principes universels, la connaissance philosophique du fini et de son rapport à l'infini.

La théorie de M. Mamiani sur l'*unité organique* de l'humanité est contenue dans un certain nombre de lois ou règles générales qu'il croit découvrir dans sa constitution.

La première a pour objet *la multitude et la diversité des origines nationales.*

Les moyens employés par la nature à ce but sont très-nombreux ; car tantôt la différence originaire des nations dépend des éléments dont elles se composent ; tantôt elle résulte des changements produits par le temps et par le déplacement ; les migrations, les conquêtes, les rencontres et les mélanges de toute espèce y concourent.

On peut considérer la finalité de ce travail multiple sous différents aspects ; car d'abord il permet à la nature d'épuiser successivement la possibilité relative à l'ordre de l'humanité et d'accumuler, pour ainsi dire, la matière qui doit servir, dans cette sphère, à l'art suprême de la convenance et des combinaisons. En second lieu, il sert à la raison de l'homme et lui fait connaître son essence. Car les faits qui, dans la multitude et la variété infinie des formes et des mutations sociales, se représentent avec les caractères d'identité et d'universalité, appartiennent évidemment à l'essence de l'humanité et sont tels qu'ils peuvent, un jour, se réaliser plus parfaitement avec le concours de la science et de la liberté.

De là une autre règle générale que M. Mamiani appelle *loi de la variété et des transformations des formes sociales.* Cette loi a pour objet la différence dans l'organisation des peuples, et tend, par ce moyen, à rendre les peuples solidaires les uns des autres dans la science de la civilisation. Car aucun, borné à la forme propre et exclusive de son existence, ne pouvait être capable de parvenir, par ses seules forces, à la réalisation parfaite des six éléments intégrants de la vie civilisée, qui sont l'activité, la liberté, la science, l'État, la moralité et l'art (1).

Il était encore moins possible qu'un seul peuple isolé des autres pût apprendre, par lui-même, la meilleure manière de les unir et de les harmoniser ; art pénible et difficile, d'autant plus que, parmi les objets sur lesquels il s'exerce, il y a presque toujours inégalité et opposition. Et en effet, tandis que la liberté de penser est nécessaire à la science, les religions combattent volontiers l'indépendance de la raison.

(1) M. Mamiani regarde la moralité et la religion comme deux aspects différents d'un seul élément de la civilisation.

et il n'est pas moins manifeste que la vie active et le métier des armes s'opposent à la méditation et au repos. D'un autre côté, quelle différence entre la science positive, qui demande un jugement froid et sévère, la spéculation, qui s'élance dans l'immensité des idées abstraites, les beaux-arts, qui ne vivent que d'enthousiasme et d'imagination, et le travail industriel, qui préfère l'utile au beau ! De même l'autorité et la liberté sont souvent en lutte, et cependant l'une est aussi nécessaire que l'autre à l'État comme à la religion.

Mais les difficultés inhérentes aux oppositions naturelles des éléments de la civilisation pouvaient être vaincues par une heureuse distribution des aptitudes nationales aux différentes époques de l'histoire, de manière à obtenir par fragments et successivement dans l'humanité un résultat qui ne pouvait être immédiat et complet chez un seul peuple. Ainsi a été préparée chez les nations les mieux douées la science de la civilisation et la participation progressive des hommes à ses bienfaits. Voici les exemples les plus saillants de ce procédé.

Les Phéniciens et les Carthaginois ont excellé dans la navigation et le commerce ; les jeunes nations de l'Europe moderne ont surpassé les plus célèbres du monde ancien pour la constance et l'étendue de l'activité. La liberté se manifesta avec éclat parmi les races émigrées d'Asie qui échappèrent au joug des castes et au despotisme théocratique. La science cultivée en Egypte se développa en Grèce et en Italie. La religion la plus rationnelle et la plus pure prit naissance en Palestine et dans les antiques régions de l'Iran. La Chine et l'Egypte fournirent les industries, et le génie de Rome s'éleva au-dessus de tous par la sagesse politique et par le sentiment profond du droit et de la loi. (P. 880).

Cependant la perfection en chacun de ces genres ne peut se mêler à la vie commune que par un travail lent, pénible et toujours imparfait ; car la perfection dont il s'agit a sa source dans les profondeurs de notre être rationnel et moral et rencontre toujours quelque obstacle dans notre organisation et les accidents extérieurs. Aussi la nature, pour assurer l'apparition des perfections sociales dans le monde et en obtenir la propagation successive, emploie-t-elle deux autres règles générales qu'on peut appeler *esprit d'imitation et empire des aristocraties naturelles*. La pre-

mière n'a pas besoin d'explication ; remarquons seulement avec l'auteur de cette doctrine que l'imitation, d'abord mécanique et superficielle, pénètre peu à peu dans le modèle qu'elle reproduit, et parvient parfois à se l'approprier si bien que l'imitation devient à son tour un nouveau modèle. (Page 881.)

Voici comment peut s'expliquer le sens de la seconde. La perfection, étant d'une réalisation très-difficile et très-rare, et exigeant des chances exceptionnelles, la nature accumule dans un petit nombre de cas l'énergie nécessaire pour la produire et en étendre ensuite les effets jusqu'aux générations les plus éloignées. M. Mamiani cite à l'appui de sa thèse les Aryens, les Grecs, les Romains et les Juifs, dont les aristocraties naturelles ont été à l'humanité ce que le génie des grands hommes est à chaque nation. La nature individualise le meilleur de ses forces dans les unes comme dans les autres, afin de rayonner de ces centres supérieurs dans toutes les parties de son ouvrage.

Il est facile de comprendre que le rapport des *aristocraties naturelles* avec l'organisation de l'humanité ou la constitution de sa vie commune et de son progrès suppose une autre relation ou règle générale, qui consiste dans *la subordination des parties au bien de l'ensemble*. Cette règle ressort non-seulement du but auquel les aristocraties dont il s'agit doivent servir, mais de la destinée particulière de chacune d'elles et des inconvénients inhérents à leur mission : car l'excellence d'un peuple, en une partie de la civilisation, est cause, le plus souvent, qu'il manque de mesure et d'équilibre dans les autres, et que le concours de son génie à la cause commune du genre humain est au prix de sa conservation et du prolongement de son bonheur.

Mais, au surplus, il importait peu au progrès commun que les éléments de la civilisation fussent diversement élevés au plus haut degré de perfection chez les différents peuples, s'ils ne devaient pas enfin se réunir et former, chez quelques-uns d'entre eux, un tout proportionné et harmonieux.

Or, comme cette union et cette conciliation dépendent d'un concours et d'un développement des facultés des peuples favorisés par les circonstances, il s'ensuit que, dans ce but, il doit y avoir un grand nombre d'impulsions et d'exci-

tations qui portent les races et les nations à se mêler les unes aux autres et à s'imiter réciproquement.

C'est pourquoi la nature, suivant en cela une autre règle générale, multiplie et varie les causes de rapprochement et d'immixtion parmi les peuples (p. 886). Ces causes sont nombreuses et diverses; on peut cependant en distinguer quelques-unes comme étant les plus importantes : telles sont le voisinage ou le contact qui tient à la contiguïté des lieux, les migrations et les colonies suivies du mélange des races envahissantes avec les indigènes, le commerce de terre et de mer, les amitiés, les ligues et les confédérations, les ambassades, les congrès, les conventions et les actes dont s'est formé peu à peu le droit international; la communauté des cultes et des rites; le zèle religieux et l'apostolat; les guerres de tout genre, cause féconde, s'il en fut jamais, du mélange et de la connaissance réciproque des nations; les expatriations et les exils produits par la violence et la persécution; les invasions et les conquêtes.

D'autres causes de rapprochement et d'immixtion sortent enfin directement du progrès lui-même, et, parmi elles, on peut remarquer surtout la curiosité scientifique avec les réunions internationales, les voyages de toute sorte qui en sont les effets, et les contacts de toute espèce que la facilité et la fréquence des communications multiplient avec le développement d'une amitié réciproque entre les peuples; si bien qu'aucun Européen n'est plus désormais complétement étranger aux pays qu'il visite dans cette partie du globe et que les guerres qui éclatent entre eux ressemblent dès à présent à des guerres civiles.

Il est facile de voir qu'un certain nombre de ces causes de rapprochement et d'immixtion tiennent à la sympathie naturelle, ou à la communauté des institutions, ou à l'échange loyal des produits du sol et de l'industrie, tandis que d'autres naissent de la violence de nos désirs et de notre ambition. Mais il ne faut pas oublier que, pour arriver à l'organisation de l'humanité, le premier intérêt de la nature est moins de choisir que de multiplier les causes des contacts et des immixtions; de sorte que les guerres et les conquêtes, ces fléaux temporaires des nations, concourent, en définitive, au bien général du genre humain.

L'auteur de cette doctrine est bien loin de croire que la

guerre soit toujours un bienfait, que le vainqueur ait toujours raison, et le vaincu toujours tort ; il ne méconnaît ni le droit du faible, ni l'iniquité du despotisme triomphant; il lui suffit d'affirmer que, le plus souvent, les conséquences dernières de la guerre sont utiles à la civilisation.

Parmi les causes de rapprochement et d'immixtion, il en est deux dont l'importance est si grande, qu'elles rentrent dans les règles spéciales de la constitution de l'être organique de l'humanité. La première consiste dans *l'expansion naturelle de toutes les forces et institutions sociales;* la seconde, dans *une sorte de polarité des nations* (p. 895-898). L'une et l'autre ont un antécédent et une analogie dans l'expansion et la polarité des forces naturelles; de sorte que ce double principe semble se retrouver dans les différentes sphères de la nature et de l'esprit, monter de l'une à l'autre pour étendre et varier la puissance du fini, tantôt par l'union des semblables et la dilatation de leurs éléments, tantôt par la participation des opposés et des divers : car la religion, la science, le commerce et l'industrie des peuples, leur ambition surtout et leur puissance, sont des forces expansives comme la chaleur et la lumière et comme ces espèces du monde végétal et animal dont la reproduction et la propagation suffiraient à remplir l'espace réservé à la vie sans les obstacles extérieurs qu'elles rencontrent. Et, d'un autre côté, l'opposition dans la ressemblance ou le mélange d'identité et de diversité chez les peuples qui se rencontrent est encore plus propre que l'expansion exclusive de leurs facultés à provoquer leur développement réciproque et surtout à exciter en eux la manifestation des qualités latentes. C'est surtout par cette espèce d'action que les institutions et les formes sociales, s'attirant, pour ainsi dire, et se transportant d'une nation à l'autre, forment des oppositions fécondes au sein des sociétés politiques, jusqu'à ce qu'elles soient enfin conciliées dans l'unité d'un terme médiateur ou remplacées par le triomphe de leurs contraires.

Jusqu'à présent, les faits généraux que M. Mamiani a cru découvrir dans la constitution de l'être organique du genre humain n'ont d'autre résultat que de le produire et d'en assurer l'unité; en voici d'autres qui se rapportent à sa conservation et à son développement.

La nature ne se borne pas à multiplier les causes du mou-

vement, de l'excitation et de la vie pour provoquer la manifestation des facultés nationales, en rendre peu à peu les effets communs et constituer la vie universelle de l'humanité; mais elle *varie et multiplie les causes du progrès et les oppose aux causes de décadence* pour conserver et continuer son ouvrage (p. 900). D'où il résulte que l'*égoïsme*, l'*inertie* et l'*erreur*, ces sources de la corruption des peuples, peuvent empoisonner les facultés de quelques-uns d'entre eux, mais ne parviennent pas à frapper de mort l'activité, la moralité et la science du genre humain.

Il n'est pas difficile d'observer un certain nombre de ces causes bienfaisantes et d'y découvrir les garanties du progrès. Elles sont opposées aux causes correspondantes de décadence. La nature combat donc l'inertie en nous communiquant sous mille formes le besoin de l'activité et en nous y poussant par des excitations violentes et souvent terribles.

Ainsi l'amour de la liberté est si bien lié au besoin de l'activité, qu'ils s'engendrent réciproquement; en effet, si le développement de l'activité personnelle éveille dans l'homme le sentiment de son énergie, de sa puissance et de sa valeur, d'où résulte aussi le besoin de l'indépendance et de l'égalité, il n'est pas moins vrai qu'après avoir contemplé les traits divins de la liberté, l'homme se passionne tellement pour elle, qu'il déploie toute son énergie pour la conserver et devient capable des efforts les plus sublimes pour la reconquérir.

De même l'amour de la liberté croît avec le sentiment de la responsabilité et de la dignité personnelle, et avec eux grandit aussi par conséquent l'activité humaine. De sorte que la nature multipliant, par tant de voies, le sentiment de la liberté, assure, par autant de moyens, le développement de notre énergie, et il n'est pas moins remarquable que par-là elle le maintient aussi sous la direction de ses propres lois; car la liberté, c'est l'autonomie et la spontanéité de ses forces les plus pures et les plus élevées.

Il n'existe pas un rapport moins intime entre la liberté et le bien moral qu'entre la liberté et l'activité; de sorte que les mêmes causes qui tendent à la conservation et au développement de celle-ci contribuent également à la conservation et au développement de celui-là; en effet, l'énergie n'est pas moins nécessaire à la défense des biens intérieurs

qu'à celle des biens extérieurs, et la servitude morale dépend de l'inertie comme la servitude politique. Aussi ne faut-il pas s'étonner que la liberté, d'abord cachée pour ainsi dire et à peine visible dans les instincts de l'homme primitif, puis réalisée par l'Etat plutôt que par l'individu dans l'antiquité, affirmée enfin comme un droit individuel et collectif par la société moderne, acquière aujourd'hui l'importance d'un devoir strict et solennel, parce qu'elle sert de garde et de garantie à la moralité et au bien. (Page 904.)

Du reste, outre les rapports nombreux qui rattachent la conservation de la moralité à celle de la liberté et de l'activité, il ne faut pas oublier les impulsions directes par lesquelles la nature pourvoit à son développement, et les moyens variés qu'elle emploie à dompter l'égoïsme et à le transformer en agent de progrès moral. L'histoire de la guerre et du commerce en fournit des exemples frappants. Entreprise d'abord et conduite avec une brutalité barbare, la guerre s'adoucit par la crainte des représailles, donne lieu peu à peu à l'établissement d'un droit des gens, et mène au perfectionnement de l'art de commander et de gouverner, dans le but de conserver et d'améliorer les conquêtes. L'ambition et le désir de la gloire se substituent peu à peu chez le vainqueur à l'avarice et à la férocité, et chez le vaincu, le sentiment de sa faiblesse conduit à l'affirmation du droit, à la distinction de la justice et de la force, à l'invocation des principes éternels du bien, et finalement à ces ligues et à ces confédérations qui, un jour, n'auront plus pour but la défense armée, mais l'organisation pacifique du monde et la bienveillance universelle. (Page 910.)

De même le commerce, initié par l'égoïsme et conduit selon ses vues, tendit d'abord à tout absorber par le monopole, et il fut un temps dans lequel chaque nation n'eut d'autre désir que de s'enrichir aux dépens de toutes les autres; mais l'expérience et les enseignements sortis de ces excès ont amené insensiblement l'égoïsme commercial à des proportions plus conformes à la justice; de sorte que le sentiment moral se trouve à la fin en harmonie avec les vraies lois de l'intérêt.

La conservation de la science et l'affaiblissement de l'erreur ne sont pas moins l'objet des soins de la nature, des instincts qu'elle a placés dans le cœur de l'homme, et des rap-

ports avec lesquels elle les enchaîne et les fait concourir au progrès universel.

Maintenir la vie générale du genre humain et en assurer l'unité, voilà le but suprême auquel elle travaille par l'application des règles qu'on vient de décrire, par leur coordination et leur croisement. Il en est une enfin dont l'histoire atteste l'importance aux différentes époques de la civilisation et qui met, pour ainsi dire, le sceau à l'existence de l'être organique du genre humain. M. Mamiani l'appelle *loi des alternatives;* elle est cause que les peuples se succèdent dans la mission de conserver, de condenser et de répandre la civilisation, et que, par cette rénovation non interrompue de leur prospérité alternante, le progrès général dépend toujours d'une certaine unité centrale et est lié à l'existence d'un organisme plus ou moins régulier et parfait. C'est ainsi que l'Occident se civilisait en même temps que les vieilles monarchies de l'Asie et de l'Egypte se précipitaient dans la corruption. Ainsi encore, lorsque l'empire romain se décomposait vermoulu par les vices et la décrépitude, les races sémitiques apparaissaient sur la scène du monde brillantes, rajeunies et audacieuses. De même Rome s'élevait quand la domination étrusque était à son déclin, et la liberté disparaissait, au contraire, de la Grèce en même temps qu'elle surgissait de jour en jour plus vigoureuse et plus régulière chez le peuple romain.

Du reste, cette action alternante des nations dans le mouvement civilisateur semble destinée à se vérifier dans l'avenir avec une fréquence et une uniformité qui auront probablement leurs bases dans la proportionnalité et l'égalité croissantes des termes auxquels elle s'applique (p. 921). Ce qui signifie enfin que, dans l'état actuel de l'humanité, le contact extérieur des peuples étant déjà établi et leurs rapports matériels en voie de régularisation continuelle, la marche du progrès doit se modifier en conséquence en pénétrant plus profondément dans l'esprit des nations ; de là aussi la concurrence intellectuelle et morale substituée ou tendant à se substituer à l'antagonisme matériel; de là une opposition et une conciliation fécondes entre les peuples diversement guidés par le génie à la réalisation de l'idéal.

Telle est, résumée bien imparfaitement, la doctrine de M. Mamiani sur l'humanité; tels sont ses rapports avec la

théorie générale du progrès. Nous l'avons déjà dit, l'auteur de cette doctrine ne croit pas à un progrès indéfini de l'humanité sur la terre, et les raisons de son opinion sont exposées à la fin de son ouvrage. Elles se réduisent principalement à trois, et se rapportent à autant de limites invincibles de notre ascension vers le bien ici-bas. En effet, le progrès prend sa source dans nos facultés et reçoit son aliment dans leurs produits essentiels, qui sont l'activité, la science et la moralité. Il s'ensuit que toute disproportion irréparable entre tous ces éléments de la civilisation et les moyens de les accroître arrête nécessairement le perfectionnement de l'humanité. Or, cette disproportion existe entre la mémoire, dont la puissance toujours plus ou moins dépendante des organes est essentiellement limitée, et la science, dont la masse s'accroît sans cesse ; elle existe entre l'accroissement de la population et l'espace qui doit la contenir, non moins que les ressources qui doivent en assurer l'existence et la prospérité. Elle a lieu également entre la volonté et l'augmentation indéfinie de la vertu. Car la volonté ne peut, malgré tous les progrès qu'on peut imaginer, s'affranchir de l'action des sens, de l'imagination et des mobiles extérieurs.

De là une limitation nécessaire et même une sorte d'opposition entre les branches du développement humain, ainsi qu'entre ses causes et les instruments respectifs ; de là un défaut d'équilibre qu'il sera impossible d'éviter et qui conduira nécessairement au sacrifice forcé de la moralité ou du bonheur, de la science ou de l'activité.

La conclusion est que l'humanité doit se transformer avec sa demeure ou disparaître pour continuer ailleurs son existence changée et améliorée dans des conditions inconnues. Cette dernière hypothèse est la plus conforme au théisme et à la théorie générale du progrès.

Pour compléter cette doctrine de l'humanité en la présentant avec l'ensemble et les détails qui lui appartiennent, il faudrait tirer des écrits de l'auteur, et notamment de ses livres sur les principes nouveaux du droit européen et sur les fondements de la philosophie du droit (1), ses vues sur les

(1) Di un nuovo diritto europeo, libro di Terenzio Mamiani, Turin 1859, et Fondamenti della Filosofia del diritto, e singolarmente del diritto di punire, Lettere di Terenzio Mamiani, 4ᵉ édition, Turin, 1853.

bases juridiques naturelles des nations, sur les rapports et les droits internationaux et sur l'idéal de justice à la réalisation duquel aspire et s'applique progressivement la société des peuples civilisés. On y trouverait l'analyse des idées de patrie, de nation et d'État et l'étude de leurs rapports; on y verrait comment la nature intérieure et extérieure, combinée avec la volonté humaine, fournit le *criterium des nationalités*, et que dans ce criterium c'est à la volonté qu'appartient la place la plus importante. Car ni l'unité de race avec les signes intérieurs et extérieurs qui servent à la constater, comme la langue, les mœurs, le génie, les traits physiologiques, ni l'unité de territoire et l'identité d'origine ne peuvent être considérées, suivant M. Mamiani, comme des critères décisifs et absolus de la nationalité; tous sont subordonnés à celui de la volonté libre et du consentement social. Car les États sont des personnes collectives qui résultent de la personnalité individuelle des citoyens et reposent sur leur besoin et leur volonté de rester unis et de tendre en commun à la satisfaction des intérêts et au perfectionnement de l'existence. En cela, il est vrai, ils n'obéissent pas seulement à leur propre vouloir, mais ils se conforment aussi à la justice idéale et à la raison dans laquelle réside le principe de la souveraineté, et dont dépend la véritable autorité dans le gouvernement des peuples; de sorte que, au sein de chaque nation, les masses ne peuvent participer à l'exercice des droits souverains que dans la mesure du rapport de leur esprit et de leur instruction à l'intelligence de la justice, et leur aptitude à cet égard ne dépasse guère, en général, la faculté de *reconnaître et de désigner ceux qui représentent le mieux la souveraineté par les qualités éminentes de leur raison et de leur caractère*.

Cependant c'est sur ce rapport direct de la volonté individuelle et générale à l'idée commune de la justice qu'est fondée l'autonomie intérieure de l'État. L'État est autonome intérieurement, parce que son gouvernement repose sur la volonté de tous et obéit à la règle commune, parce qu'il est le résultat de la liberté de chacun et de l'autorité générale. Or, l'autonomie intérieure est inséparable de l'autonomie extérieure; la liberté est impossible sans l'indépendance, car un peuple qui est à la merci d'un autre ne peut ni se gouverner ni être libre.

L'autonomie intérieure et extérieure des peuples fait naître entre eux des rapports juridiques dont le premier de tous est l'égalité morale et le respect de leur indépendance réciproque. Sur cette base s'établit leur fraternité et leur concours à la réalisation de la justice et à la jouissance d'un bonheur commun. C'est pourquoi l'organisation de l'humanité civilisée ne peut avoir d'autres règles et n'en recherche en effet point d'autres, dès à présent, que celles du droit international et de sa perfection idéale. Les projets de paix perpétuelle, de tribunal suprême de l'Europe et autres desseins semblables, reparus à diverses reprises sous les noms de Henri IV, de l'abbé de Saint-Pierre, de Rousseau, de Kant et de Bentham ont tous l'inconvénient de recourir à l'utopie et à la violence pour constituer une organisation qui doit résulter spontanément du concours et de la liberté inviolable des nations. Car on oublie trop que l'organisme des peuples a ses bases dans la nature et la volonté humaine et que les conventions et les plans politiques doivent se borner à reconnaître et à faciliter l'empire de ces forces. Cet organisme, qui est en voie de formation, repose avant tout sur l'égalité juridique de ses membres, exclut les interventions armées, repousse la violence et les conquêtes et réclame évidemment qu'aucun peuple ne domine aux dépens des autres. Aussi le perfectionnement déjà commencé de cet organisme consiste-t-il dans une conformité de plus en plus grande des relations des peuples à l'idée archétype du droit international, et par conséquent dans la détermination de plus en plus régulière et rationnelle des nationalités conformément au principe prédominant de la volonté populaire. La disparition des états hétérogènes et incohérents et des agglomérations violentes, jointe au progrès du sentiment du devoir et de la science du droit dans chaque société élémentaire, facilitera sans doute le perfectionnement futur de leurs rapports et de leur ordonnance dans l'unité du genre humain (*Di un nuovo diritto europeo*, chap. XV).

Nous ne pouvons chercher les antécédents de cette doctrine de M. Mamiani sur l'humanité dans les philosophies de l'Europe. Bornons-nous à rappeler que Hégel, en suivant les manifestations de l'Idée dans l'histoire et en soumettant à sa dialectique la mission des différents peuples, coordonne leur apparition et leur destinée de manière à tirer de leurs rapports l'idée d'une

véritable organisation et d'une vie commune; mais cette organisation est affirmée sur la foi de son système plutôt que sur le témoignage de l'expérience, et elle se rapporte à l'unité de l'esprit absolu ou de l'esprit du monde, plutôt qu'à celle de l'humanité.

Quant aux antécédents italiens de la même doctrine, il faudrait les diviser en deux classes et distinguer : 1° ceux qui ont contribué à établir la théorie des nations, condition préliminaire de la théorie de l'humanité; 2° ceux qui se sont occupés directement de la dernière. Parmi les premiers on rencontrerait d'abord Vico avec sa théorie idéale de la marche des nations, avec le retour circulaire de leur prospérité et de leur décadence, le type invariable et périodique de leurs formes politiques, et enfin la spontanéité isolée de tout leur développement.

Vico a fondé la psychologie des nations et y a reconnu des lois identiques; voilà son mérite principal; il est inestimable; mais il n'a ni connu le progrès, ni aperçu l'importance des contacts et des rapports de finalité qui unissent les peuples entre eux, ni l'unité d'existence qui en dérive. Après lui Stellini a cherché à déterminer par l'association et le contrôle réciproque de l'histoire, des mœurs et des doctrines morales, l'origine et les progrès de la moralité dans le genre humain; mais ses études n'avaient même pas pour objet la philosophie de l'histoire et se rapportaient uniquement à la morale (1).

Romagnosi a consacré à la philosophie de l'histoire plusieurs écrits dans lesquels il cherche à établir les causes, les éléments, le progrès et la loi de la civilisation. Il déclare lui-même que les ouvrages de Vico et de

(1) Jacques Stellini a enseigné à l'université de Padoue la morale aristotélique avec un grand éclat pendant une bonne partie du dix-huitième siècle. Il est le dernier représentant vraiment illustre du péripatétisme padouan. Ses ouvrages, presque tous en latin, se rapportent généralement à la morale et à l'histoire de cette science. Il a eu dans le professeur François Mestica un disciple distingué qui a consacré sa laborieuse carrière à la diffusion de la morale rationnelle et des idées libérales dans les Marches et dans la république de Saint-Marin, où il a enseigné l'éloquence et la philosophie. La mort prématurée de cet honorable professeur a malheureusement interrompu la traduction qu'il avait entreprise de la Grande Ethique de Stellini. Il nous a cependant donné en italien l'*Essai sur l'origine et le progrès des mœurs*, et le premier livre de l'Ethique, en deux volumes imprimés à Rimini, 1851 et 1852.

Stellini lui ont donné la première idée d'une science de la civilisation et de sa marche, et il les regarde comme des germes féconds qu'il faut cultiver et développer pour parvenir à l'organisation et à l'achèvement de cette science.

Ses idées diffèrent de celles de Vico sur trois points importants : 1° sur la naissance de la civilisation; 2° sur sa transmission ; 3° sur sa loi. Vico regarde, on le sait, la civisation comme le produit spontané des facultés de chaque peuple, si bien qu'elle peut et doit apparaître indistinctement chez tous sous l'impulsion des mêmes causes. Romagnosi regarde toutes les nations comme naturellement perfectibles ; mais distinguant la faculté de son développement, il attribue celui-ci à un heureux concours de circonstances extérieures et y voit l'œuvre du hasard beaucoup plus que celle d'une évolution irrésistible de l'esprit national. Vico borne son point de vue aux nations isolées et se contente de ramener leur perfectionnement, leur décadence et leur rénovation à l'unité d'un type unique et invariable, combinée avec le retour périodique des mêmes formes politiques et la succession identique des mêmes phases de la science et des mœurs. Romagnosi distingue, au contraire, deux espèces de civilisations : l'une intérieure, résultat des circonstances et d'un bonheur naturel qui fécondent la perfectibilité sociale, et l'autre extérieure, objet de la transmission ; l'une indigène (*nativo*), l'autre transmise (*dativo*) ; il est même à remarquer que, dans sa manière de voir, l'histoire ne nous fournit que des exemples de cette dernière; de sorte que la première n'aurait existé qu'une fois à l'origine des sociétés civiles et se perdrait dans la nuit des temps. Cette civilisation primitive, fruit des facultés humaines et des circonstances extérieures, cette civilisation indigène, en un mot, peut, selon lui, être attribuée, par conjecture, à l'antique Atlantide, continent perdu, dont la Polynésie est peut-être le seul reste qui survive au cataclysme qui l'a englouti.

Quelle que soit l'étrangeté de cette hypothèse, et malgré la manière arbitraire dont Romagnosi limite l'énergie et la spontanéité de l'esprit national, il est certain, cependant, que, par son opinion sur la transmission de la civilisation, son point de vue dépasse celui de Vico, car celui-ci s'est renfermé dans l'étude des nations isolées, tandis que lui a con-

sidéré leurs rapports, s'est élevé à l'idée d'une vie générale et d'un développement commun de l'humanité.

Enfin Romagnosi, éclairé par les travaux des écrivains français du dix-huitième siècle et obéissant, pour ainsi dire, à une croyance devenue commune de son temps, a cru au progrès et s'est représenté sous cette forme la marche des nations et de l'humanité qui, aux yeux de Vico, était bornée au mouvement périodique.

Nous avons vu de quelle manière Rosmini fonde l'organisation de l'humanité sur celle de l'Eglise et comment il se rapproche, sur ce point important, de l'école théologique. Gioberti, dans la première forme de sa philosophie, ne s'écarte guère aussi de ce point de vue, puisque c'est de l'Eglise qu'il attend la direction du mouvement intellectuel et social en général, ainsi que de la pensée et de la vie italienne en particulier; de sorte que, sur cette importante question, M. Mamiani a certainement dépassé les philosophes qui l'ont précédé par l'indépendance de ses idées autant que par l'abondance et la profondeur de ses études.

CHAPITRE VI

SOMMAIRE. — Opinions les penseurs laïques et rationalistes italiens sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat; Gioia et Romagnosi. — Programme sur la réforme du catholicisme contenu dans une œuvre posthume de Gioberti. — Ecrit du professeur Bertini sur la question religieuse. — Idées de M. Mamiani sur le même sujet; son livre intitulé: *Renaissance catholique;* Rome nouvelle; idéal du catholicisme transformé par la liberté et le progrès. — Influence pratique de l'idéalisme italien dans la question des rapports de l'Eglise et de l'Etat; projets de loi de 1861 et de 1867.— Caractères qui rattachent les tendances pratiques de l'idéalisme italien à ses tendances spéculatives.

Il y a un autre point sur lequel M. Mamiani s'est fait librement l'interprète des exigences de l'esprit laïque dans la science comme dans la politique et dans l'art : c'est celui qui regarde les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Il est vrai que deux autres personnages laïques, Gioia et Romagnosi, s'en étaient occupés avant lui.

En 1797, l'administration générale de la Lombardie avait, sur le conseil de Bonaparte, ouvert un concours en invitant les écrivains à traiter cette question : « Quel est, parmi les « gouvernements libres, le plus approprié au bonheur de « l'Italie ? » Gioia envoya à ce concours une dissertation qui fut examinée par la Société d'instruction publique de Milan et couronnée. Dans cet écrit de sa jeunesse, dont la première édition porte la date de l'an premier de la République Cisalpine, Gioia, après avoir exposé les raisons qui militent, selon lui, en faveur de la république unitaire contre la république fédérale, s'occupe successivement des différentes

classes de la population et des moyens d'en transformer l'esprit et les habitudes au profit de la liberté. Il attache une grande importance au concours du clergé dans l'œuvre difficile de l'éducation populaire et de la consolidation des institutions nouvelles, et, pour l'obtenir, il propose d'abaisser le pouvoir épiscopal et d'améliorer la position des prêtres et des curés. La réversion des biens ecclésiastiques à l'Etat et le système du salariat substitué à l'ancienne indépendance, aux priviléges et aux immunités, sont les moyens qu'il propose à un gouvernement dont les idées étaient, du reste, conformes aux siennes : car on sait que c'est du régime républicain et impérial que l'idée d'un clergé salarié a été transportée dans toutes les constitutions, qui leur doivent directement ou indirectement leur origine.

Romagnosi a aussi porté plus d'une fois son attention sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Il admet deux manières de les régler ou deux régimes, l'un de dépendance et l'autre d'indépendance vis-à-vis du gouvernement; mais il déclare explicitement qu'il préfère le régime de l'indépendance, associé, bien entendu, avec la liberté des cultes et fondé sur le droit commun ; et cette préférence n'est pas arbitraire, mais motivée par son respect pour la dignité humaine, ainsi que pour la haute mission du clergé et pour l'importance qu'il faut, selon lui, attacher à la concurrence de toutes les forces sociales dans la grande œuvre du progrès. Ces idées sont exposées dans son livre sur la *Genèse du droit pénal* et dans le mémoire qu'il adresse, en 1827, au tribunal de la congrégation de l'Index pour se défendre contre les accusations dont il était l'objet (1).

Donnons ici une place au plan de réforme ecclésiastique tracée dans une œuvre posthume de Gioberti, intitulée : *Réforme catholique de l'Eglise.* Cette anticipation ne nous dispensera pas d'exposer en son lieu la dernière forme de sa philosophie, à laquelle se rattache le plan dont il s'agit : d'ailleurs, en nous écartant pour un instant de l'ordre chronologique, nous pourrons grouper ensemble des écrits qui se rapportent au même objet et sont conçus dans le même esprit : car, si l'auteur de la Primauté et de la Théorie

(1) Voyez à ce sujet la biographie de Romagnosi, par César Cantù, imprimée à Turin en 1861, dans la Collection des contemporains italiens.

du Surnaturel a écrit à un point de vue ecclésiastique, l'auteur de la *Réforme catholique* se rapproche du laïcisme par la méthode et les principes d'un rationalisme manifeste.

L'écrit dont nous parlons est une réunion de fragments, rédigés vraisemblablement à différentes époques, quoique dirigés vers un but commun ; de sorte qu'il n'est pas facile de dire quelle aurait pu être leur forme définitive. Cependant, quelles que soient les lacunes et les incertitudes d'une ébauche si imparfaite, on peut certainement en tirer des idées qui forment un tout et qui se rattachent à un principe commun.

Il y a dans ce livre, comme dans tout ce qu'écrivait Gioberti, deux parts à faire : celle qui regarde la spéculation et celle qui se rapporte au côté pratique de la question. Occupons-nous de celle-ci. Gioberti signale les maux qui affligent l'Eglise et en indique les remèdes. Les désordres dont il déplore l'existence dans l'Eglise sont : la puissance temporelle du pape; l'ignorance ou l'instruction insuffisante d'une partie du clergé ; le défaut d'une liberté tempérée dans les évêques et les prêtres et leur trop grande dépendance du pouvoir romain ; le jésuitisme, qui, en dominant dans la science, dans le culte et dans la discipline, oppose la religion à la civilisation et les rend ennemies ; le défaut d'une forte et sage propagande, à l'intérieur, contre le scepticisme et l'hérésie, à l'extérieur, contre les infidèles ; le célibat des prêtres dans les climats où il est un inconvénient; l'état d'oisiveté d'une partie du clergé et l'inutilité d'un certain nombre de ses institutions ; le défaut d'une éducation mâle et élevée pour les ecclésiastiques ; la vénalité et la lésinerie du culte.

Tels sont les maux. Voici les remèdes. Ils dépendent en partie du public, en partie des particuliers. Parmi ceux qui dépendent du public, les uns sont du ressort de l'Eglise, les autres du ressort de l'Etat, ou ils sont relatifs à l'un et à l'autre à la fois. Nous les donnons sous la forme laconique qu'ils ont dans le programme dont ils font partie.

Abolition du pouvoir temporel; fondation de colléges ecclésiastiques, haute instruction du clergé confiée aux évêques et à l'Etat ; division des prêtres en deux classes, les uns représentant la science et les autres l'action; réforme de l'enseignement théologique, suppression de la scolastique

dans la théologie; élever à l'épiscopat les hommes les plus distingués par la science et le talent; liberté et garanties légales pour toutes les classes du clergé; abolition des jésuites; obtenir le concours des États catholiques aux dépenses nécessaires à la propagande extérieure. Quant à l'intérieur, exciter l'émulation en conférant les premiers honneurs du sacerdoce aux auteurs d'ouvrages remarquables. Deux classes de prêtres, les célibataires et les non-célibataires. Réforme radicale du monachisme. Abolition des moines inutiles et des chanoines tels qu'ils sont. Ramener le canonicat à ses principes. Abolition des pratiques qui font perdre trop de temps. Concours de l'Etat à l'éducation et à l'instruction des jeunes prêtres. Réforme réglementaire, disciplinaire et somptuaire. (P. 62 et 63.)

En parcourant ce programme, il est aisé de s'apercevoir immédiatement de son étendue et de sa hardiesse. Il s'accorde avec celui de Rosmini, en demandant une plus forte dose de liberté et d'instruction pour le clergé; il n'est pas aussi précis sur les moyens, car il ne détermine pas, ainsi que le fait le livre des Cinq-Plaies de l'Eglise, quels doivent être les rapports du clergé, du peuple, du gouvernement et du saint-siége dans la nomination des évêques, et quelles réformes particulières il faut introduire dans l'Episcopat et les séminaires pour perfectionner le savoir des ecclésiastiques. Mais il propose en revanche l'abolition du pouvoir temporel, et il faut bien reconnaître que les autres réformes contenues dans le même projet s'inspirent généralement au désir de faire renaître la vie dans l'Église, de l'unir davantage à la société et de l'associer à son progrès.

Ce plan, que Gioberti qualifie de catholique, l'est-il réellement? Nous laissons aux théologiens le soin d'en juger; ce que nous croyons de notre ressort, c'est de constater l'idée ou plutôt la disposition d'esprit qui domine le livre dans lequel il est contenu. Nous disons la *disposition d'esprit*, car nous ne pouvons voir une idée unique et nettement formulée dans ces fragments relatifs à diverses époques et produits par les efforts successifs d'une intelligence en mouvement. En effet, dans un passage (p. 9), Gioberti distingue ici, comme dans ses premiers ouvrages, le dogme de la discipline; il voit dans l'un l'élément divin et immuable du christianisme, dans l'autre la partie humaine, changeante et

passagère. Dans un autre passage, il accorde à l'Eglise non-seulement le pouvoir d'introduire de nouvelles définitions, mais la faculté de modifier les anciennes; de sorte que l'immutabilité du dogme ne serait qu'un point de vue de son universalité et de son unité, et qu'elle s'allierait en même temps avec une certaine variété et un certain développement. Il y aurait des idées fondamentales qui, dans la suite des temps, resteraient les mêmes; mais il y aurait aussi un changement dans la pensée et dans l'expression qui mettrait le dogme en harmonie avec le progrès de la raison et de la science.

Ailleurs, Gioberti nous dit que l'Eglise conserve le dépôt de la tradition extérieure, que la parole et la lettre sont confiées à sa garde, mais que la pensée et l'esprit sont le propre du chrétien et de l'homme, et qu'il faut les demander à Dieu et à l'Idée. (P. 43.) Toutes ces propositions, et une infinité d'autres qu'il serait facile de rassembler, attestent dans l'esprit de Gioberti un travail dont le terme était, à coup sûr, le rationalisme.

Il est, en tout cas, certain qu'en se rendant compte du sens des fragments les plus caractéristiques qui se rapportent à ce même sujet, on acquiert la conviction que, selon Gioberti, la religion catholique doit obéir à la loi du progrès, se plier aux exigences et aux interprétations de la raison et devenir la religion du genre humain. Aussi retourne-t-il la formule de Rosmini sur le rapport de l'humanité à l'Eglise; tandis que pour le philosophe de Roveredo, l'Eglise catholique est le couronnement du genre humain, qui doit y trouver son salut, pour le philosophe de Turin, c'est, au contraire, l'humanité civilisée et perfectionnée par la science et la liberté qui doit compléter l'Eglise, ou plutôt l'absorber et la transformer. C'est à cette condition que l'Eglise est catholique, suivant Gioberti, c'est-à-dire universelle. Elle représente l'unité religieuse du genre humain, en voie de formation ou dans son accomplissement final. Elle est l'unité du *genre* commencée et perfectible. Aussi, est-ce dans ce sens seulement qu'il est vrai de dire : Hors de l'Eglise point de salut, et encore qu'il faut rester uni à l'Eglise. Aussi, est-ce dans l'âme de chaque fidèle, et partant dans ses facultés naturelles et dans leur rapport avec Dieu, que réside l'esprit de l'Eglise (p. 45); et puisque cet esprit ainsi considéré n'est

autre chose que l'esprit de l'humanité, comme la philosophie est son produit le plus élevé et la raison sa règle suprême, il s'ensuit, qu'au point de vue intérieur, la philosophie domine, car elle est la pensée, le sens et l'interprétation des dogmes; tandis qu'extérieurement la parole contenant l'idée, la religion précède la philosophie. Mais ce dernier rapport est chronologique; logiquement, la philosophie contient la religion. (P. 138.) De sorte que, finalement, le catholicisme conduit au rationalisme et le rationalisme au catholicisme. (P. 47.)

Le nouveau catholicisme de Gioberti est donc l'*universalisme* ou la religion universelle de la raison humaine; l'idée catholique est l'idée universelle, ou du moins celle qui peut le devenir; l'Eglise catholique est la société totale du genre humain; aimer Dieu, c'est aimer l'Idée; vouloir le règne de Dieu sur la terre, c'est vouloir l'extension et l'empire de l'Idée. Ainsi, le christianisme est une révélation extraordinaire de l'idéal religieux, et le Christ est la conscience adéquate de cet idéal dans l'humanité.

Au rationalisme des œuvres posthumes de Gioberti se rattache un petit livre sur la *Question religieuse*, publié par M. Bertini, à Turin, en 1861. L'écrit du professeur de la faculté philosophique de Turin se compose de trois dialogues entre un théologien et un philosophe, qui ont pour but de montrer qu'on peut entendre le christianisme de deux manières, c'est-à-dire suivant les principes d'une orthodoxie jalouse et inexorable, ou conformément à la raison. Au premier point de vue, le christianisme est un système de dogmes et de doctrines qui est fixé par des formules inaltérables, et qui, enchaînant l'intelligence, maîtrise aussi l'action et la vie; ainsi entendu, il ne laisse point de place à la liberté et il est logiquement despotique. Sous le second aspect, le christianisme est un ensemble d'idées et de sentiments dont le sens est déterminé par la raison et qui se concilie avec l'indépendance de la pensée et la liberté politique. Passant ensuite des principes aux applications, M. Bertini soumet à une courte exégèse les principaux dogmes du christianisme, tels que la Chute, l'Incarnation, la Rédemption, l'Eternité des peines et démontre qu'ils se prêtent, dans une certaine mesure, à des interprétations acceptables pour la pensée humaine; il conclut que ce travail de la raison est indispensable à sa réconciliation

avec la foi et que, si le christianisme ne l'admet pas avec ses conséquences, il est nécessairement en lutte avec le mouvement intellectuel et politique de l'humanité; conclusion, on le voit, qui ne diffère guère de celle de Gioberti, et qui tend aussi au triomphe du rationalisme.

M. Mamiani, que tant de rapports de doctrine et de patriotisme unissent aux philosophes précédents, partage nécessairement un certain nombre de leurs opinions; mais ses idées se distinguent aussi des leurs, tantôt par le point de vue et tantôt par le genre de son esprit. Car, d'un côté, interprétant et modifiant la pensée laïque sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat, il repousse l'optimisme de Gioia touchant le clergé salarié, résout franchement dans le sens de la liberté la question posée par Romagnosi entre le régime ecclésiastique de l'indépendance et celui du salariat, et ne s'occupe pas spécialement, ainsi que le fait M. Bertini, de soumettre aux interprétations du rationalisme les doctrines catholiques. D'un autre côté, acceptant de Rosmini et de Gioberti tout ce qui s'accorde avec les exigences de la pensée laïque, aussi fermement attaché aux droits de la raison que circonspect sur les questions de dogme, il s'occupe, avant tout, de déterminer les conditions extérieures dans lesquelles le catholicisme doit trouver, par lui-même, les moyens de se transformer et d'entrer avec la société dans la voie d'un progrès commun. Ce révolutionnaire de 1831, ce laïque qui a gouverné les Etats romains en des temps de grande agitation, ne touche directement au dogme, ni à la hiérarchie; mais il attend tout de la séve intérieure du catholicisme, une fois que la liberté l'aura pénétré de son souffle et délivré des entraves du régime despotique.

Ses pensées, sur ce sujet, s'appuient essentiellement sur deux faits : l'un est une croyance devenue générale, l'autre est un phénomène attesté d'une manière irrécusable par l'expérience. La croyance dont il s'agit a pour objet la spontanéité du développement humain et de l'ordre social; le sens commun a, en effet, admis définitivement que l'homme et la société ont en eux-mêmes la règle de leur activité et qu'aucune force étrangère ne peut se substituer à leur propre nature. D'autre part, c'est un fait que, touchant les matières de la foi, les individus et les peuples professent différentes opinions. De ces deux faits, on déduit l'indépendance de

l'Etat et la liberté de conscience comme une double nécessité sociale. Or, afin de pouvoir régler les rapports de l'Eglise et de l'Etat sous le régime de la liberté, il faut d'abord que le catholicisme admette ces deux faits avec leurs conséquences immédiates et nécessaires. Tant que ses chefs s'obstineront à vouloir régenter les gouvernements civils et connaître, en dernier ressort, des lois promulguées par eux; tant qu'ils nieront à l'Etat la capacité de remplir sa mission en prenant pour guide la lumière naturelle; tant qu'ils prétendront recourir à la violence pour faire rentrer les âmes sous leur discipline et dans le giron de l'Eglise, l'entente entre les uns et les autres sera impossible. Mais que les chefs du catholicisme veuillent seulement admettre l'existence des faits dont il s'agit avec l'indépendance de l'Etat et la liberté de conscience qui en sont les corollaires, et aussitôt, sans rien abandonner de la rigueur des dogmes religieux, ils se mettront en harmonie avec les tendances légitimes de la société et entreront dans la voie du progrès. Et ce parti semble à M. Mamiani devoir coûter d'autant moins aux pasteurs de l'Église catholique, qu'il est motivé par un fait parfaitement conforme à l'esprit de l'Evangile. Jésus-Christ n'a-t-il pas, en effet, exigé du fidèle avant toute chose le concours spontané de l'esprit à la foi; n'est-ce pas le cœur et l'amour qu'il demande aux hommes dans l'exercice de la religion, et comment ce but peut-il être atteint sans la spontanéité intérieure et la liberté extérieure?

De ces prémisses M. Mamiani déduit la nécessité d'abolir le pouvoir temporel du pape. Car sous un pareil pouvoir, la séparation du gouvernement civil et de l'Eglise est une illusion; il en déduit également le retour de l'Eglise à ses institutions primitives dans la mesure du possible.

La forme sous laquelle M. Mamiani a présenté ses idées sur ce dernier point dans sa *Renaissance Catholique* (Florence, Le Monnier, 1862) rattache ce petit livre à la *Lettre à Auguste Barbier*, sorte de préface à ses *Hymnes*, publiées en 1836, et qui avaient précisément pour sujet l'Eglise primitive et l'idéal d'une civilisation parfaite. Dans le cadre agréable d'un roman, sous les fleurs de l'imagination et de la poésie, l'auteur de cet écrit trace le tableau du Catholicisme transformé par la liberté et le progrès. M. Mamiani nous conduit dans la Rome de l'avenir, et nous la montre renouvelée et

perfectionnée par le libre développement des forces spirituelles. Dans la description qu'il en fait, le pontificat, l'épiscopat, les fonctions du prêtre et du moine, la prédication, les fêtes religieuses, les institutions, les rites, les cérémonies, passent sous nos yeux comme transfigurés par la puissance d'une imagination qui obéit à l'idée, et d'une idée qui s'appuie sur les nécessités sociales et le désir du bien pour deviner l'avenir.

L'écrit de M. Mamiani n'a donc ni la forme sèche d'un programme ni l'allure scientifique d'une dissertation ; mais, sous le caprice apparent de descriptions poétiques, on y retrouve sans peine les conceptions de l'homme d'Etat et du philosophe. Partisan dévoué de toutes les libertés, M. Mamiani veut sincèrement et complétement celle de l'Eglise ainsi que celle de l'Etat, et se prononce avec une égale fermeté contre les empiétements réciproques des deux pouvoirs. Il renonce pour l'Etat aux concordats, à la collation des bénéfices, aux appels comme d'abus, à la nomination des évêques, de même qu'il demande à l'Eglise l'abandon du droit canonique et l'obéissance au droit commun dans ses rapports avec la société.

Au reste, l'élection des évêques par le clergé, la possession par l'Eglise de biens et de revenus indépendants, une composition du sacré collége mieux appropriée aux droits respectifs des nations catholiques et à la représentation de chacune dans le conclave, la transformation des ordres religieux en sociétés de charité publique, sont les vœux qu'il forme pour le perfectionnement du catholicisme, tantôt adoptant et tantôt modifiant les programmes de Gioberti et de Rosmini.

Telles sont les idées émises par les idéalistes italiens sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Parmi les solutions proposées sur cette grande question par le parti libéral ou tentées par les gouvernements qui se sont succédé en Italie depuis 1860, il n'en est pas une qui n'ait été devancée par les méditations et les desseins idéaux des philosophes. La formule célèbre de *l'Eglise libre dans l'Etat libre*, sauf les réserves que nous avons faites, résume les idées exposées par Rosmini dans les écrits des Cinq-Plaies de l'Eglise et de la Constitution suivant la justice sociale. La convention proposée au gouvernement du saint-siége par le baron Ricasoli

en septembre 1861, le projet de loi sur la liberté de l'Eglise et la réorganisation financière de ses biens, présenté en janvier 1867 par le ministère dirigé par le même homme d'État, sont inspirés par les mêmes idées.

Une autre remarque à faire, c'est que l'esprit de ces réformes s'accorde avec les sentiments de modération et de liberté qui se retrouvent dans toute la partie pratique de l'Idéalisme italien. Rosmini et Gioberti prétendent réformer l'Eglise, tout en restant catholiques. Nous n'avons pas caché, il est vrai, nos doutes sur le catholicisme professé par Gioberti dans les fragments de l'ouvrage qu'il a consacré à cette question ; mais quant à Rosmini, qui pourrait douter non-seulement de la sincérité, mais aussi de la réalité de son orthodoxie? Rosmini a voulu réformer le catholicisme sans sortir du giron de l'Eglise ; et quant à Gioberti, il faut évidemment distinguer son programme des explications et des doctrines qu'il y ajoute. Le programme ne touche en somme qu'à la discipline et laisse le dogme intact. Ses considérations sur la dialectique de la science catholique rentrent dans la philosophie de la religion et ne touchent pas à son essence actuelle.

M. Mamiani, qui n'est point théologien, mais qui regarde les religions comme des éléments intégraux de la civilisation et les ramène à des formes diverses d'un rapport spécial de l'être humain avec l'absolu, prétend encore moins toucher à l'intégrité du dogme et troubler les consciences par des schismes et des hérésies. Lui aussi entend que l'Eglise se réforme de ses propres mains, et il est de plus très-convaincu que l'Italie n'apporte pas assez de passion dans les questions religieuses pour avoir à craindre qu'elle n'abandonne sa foi. Et, au surplus, c'est le caractère propre de presque tous les réformateurs dont l'histoire de la Péninsule conserve le souvenir d'avoir voulu perfectionner l'Eglise sans cesser de lui appartenir et sans y produire de division. C'est le trait distinctif de Savonarole et de Scipion Ricci, non moins que celui de Rosmini et de Gioberti.

Concluons de ces réflexions que l'Idéalisme italien a suivi dans cet ordre d'idées la même voie et poursuivi le même but que dans l'ordre politique. Son influence a été de la même nature dans la sphère de la Religion que dans celle de l'Etat ; dans l'une comme dans l'autre il n'a rien brisé,

mais il a poussé à un travail de transformation qui tend à améliorer tous les éléments de la société.

Le mouvement auquel il se rattache n'est donc pas une révolution, mais une évolution. De là aussi peut-être sa force et sa faiblesse dans l'ordre de la spéculation comme dans l'ordre pratique. Car s'il contribue à une lente préparation de l'avenir, il doit aussi ne pas rompre complétement avec le passé. De là un idéal de société dont les éléments sont en partie empruntés aux vieilles institutions et en partie conformés aux aspirations nouvelles de l'humanité; de là une modération qui est vraiment de la sagesse, parce qu'elle a pour base l'expérience, pour règle le droit, et pour guide la raison, mais qui, aux yeux des hommes passionnés et des esprits exclusifs, passe pour une défaillance ou une astuce.

En tout cas, il est du moins assuré que la philosophie a sa part d'influence dans l'organisation de la nationalité italienne comme elle l'a eue dans sa reconstitution.

Il y a plus, car, par les questions qu'elle a soulevées et les idées qu'elle a émises sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat et sur l'organisation de l'Humanité, son point de vue s'est étendu au delà des frontières nationales et son regard s'est adressé à tous les peuples; et en disant cela, nous sommes loin de vouloir placer les penseurs de l'Italie au-dessus des philosophes des autres nations; car non-seulement nous sommes persuadés de la solidarité de toutes les philosophies nationales dans le mouvement général de la pensée humaine, mais nous avons la conviction que la pensée de la France, de la Prusse et de l'Angleterre n'a pas moins fait pour le réveil de la pensée de l'Italie que leur assistance matérielle pour le rétablissement de son indépendance. Si nous nous souvenons volontiers de tout ce que l'Europe de la Renaissance doit à l'Italie et à son génie, nous savons aussi que, sans le dix-huitième siècle et la révolution française, sans l'école allemande et l'école écossaise, l'intelligence philosophique de la Péninsule ne se serait peut-être pas relevée de l'état d'abattement dans lequel sa décadence naturelle et l'oppression étrangère l'avaient jetée.

LIVRE V.

DERNIÈRE PHILOSOPHIE DE GIOBERTI

Hégéliens, Sceptiques, Scolastiques.

LIVRE V.

CHAPITRE PREMIER

SOMMAIRE. — Dernière philosophie de Gioberti ; elle peut être considérée comme une transition entre l'idéalisme italien et le développement de la philosophie hégélienne en Italie. — Analyse des doctrines contenues dans les œuvres posthumes de Gioberti sur l'idée et l'objet de la philosophie, sur la connaissance et ses éléments, sur la dialectique et la création. — Nouveau rapport établi par Gioberti entre la philosophie et la religion, dans sa *Protologie ;* son rationalisme. — Nouveau rapport établi dans le même ouvrage entre la connaissance du sensible et celle de l'intelligible. — Nouvelle manière dont il détermine et unit l'intuition, la réflexion et le langage. — Origine du langage et révélation.

Avant d'aborder l'étude des philosophes italiens qui aspirent à succéder aux précédents dans la direction de la pensée nationale, ou qui, combattue par eux, continuent la lutte avec une fortune variable, nous devons exposer brièvement la seconde forme de la philosophie de Gioberti.

Cette doctrine est, selon nous, l'anneau qui unit la philosophie de Hégel à celles qui appartiennent en propre à l'I-

talie contemporaine. En lui assignant cette place et ce rôle, nous avons principalement en vue son esprit général, la marche de sa méthode et certains points essentiels qui lui sont communs avec l'idéalisme absolu. Il s'en faut donc que nous regardions la dernière forme de la philosophie de Gioberti comme une simple reproduction de l'Hégélianisme. Nous la tenons au contraire pour une doctrine indépendante, dont l'originalité est attestée par un grand nombre de vues neuves et profondes qui, malheureusement, sont restées le plus souvent à l'état de germe. Esprit éminemment synthétique, Gioberti voulait composer un système capable d'embrasser et de coordonner les vérités contenues dans toutes les philosophies dont une étude approfondie de l'histoire lui avait révélé la suite et l'importance; à ce titre, ses spéculations devaient beaucoup aux découvertes de Hégel; l'idéal même qu'il se proposait de réaliser, la méthode nouvelle qui en était la conséquence, la liberté et l'élévation d'esprit qui devaient en être la condition, tout le rapprochait, dans cette phase de son développement intellectuel, du grand philosophe allemand. Cependant ce rapprochement n'a jamais dépassé les bornes d'une imitation libre, car Gioberti n'a jamais cessé de combattre Hégel, sur un grand nombre de points importants; il faut même dire qu'il est resté platonicien autant et plus qu'il n'est devenu hégélien, et il nous sera facile de prouver que le fond de sa nouvelle doctrine n'est qu'un mélange de platonisme et d'hégélianisme combinés de manière à former un idéalisme différent de l'idéalisme absolu par ses tempéraments et ses contre-poids.

Mais avant de montrer que Gioberti a professé, dans la dernière partie de sa carrière, une doctrine différente de celle qu'il a publiquement avouée jusqu'en 1848, et de chercher de quelles sources elle dérive, disons quelques mots des livres qui la contiennent et de l'état dans lequel ils nous sont parvenus.

Ces livres font partie de ses œuvres posthumes (1); ils ont

(1) La publication des œuvres posthumes de Gioberti a été confiée par ses héritiers à M. Joseph Massari, son fidèle disciple et ami, aujourd'hui député au parlement italien, qui s'est acquitté de cette tâche avec la plus scrupuleuse exactitude. M. Massari ne nous a rien laissé ignorer de la pensée de Gioberti. Les recueils qu'il a publiés nous la montrent, pour ainsi dire,

été publiés en 1856 et 1857, et sont au nombre de trois : la *Protologie*, la *Philosophie de la Révélation*, la *Réforme catholique de l'Eglise*. Tous ces ouvrages sont imparfaits ; aucun n'a été achevé; on y trouve à côté de chapitres complets, des développements à peine indiqués, des lacunes considérables, des phrases inachevées ou jetées sur le papier sous forme de notes. Ils ont cependant été mis en ordre sur les traces de plans ébauchés par l'auteur. La suite ne s'y retrouve pas toujours, mais à défaut d'un raisonnement continu et d'une division harmonieuse, on y découvre une multitude de vues et de réflexions dont la courte et vive expression atteste l'énergie, la rapidité et presque l'éruption volcanique de la pensée. Sans doute on ne peut pas dire sous quelle forme se seraient définitivement présentés au public ces travaux que la mort a suspendus, quels changements l'auteur y aurait introduits pour en faire disparaître les dissonances choquantes, pour établir l'harmonie entre les spéculations d'une intelligence qui, après avoir passé par diverses transformations et avoir considéré les questions philosophiques sous différents aspects et dans des situations opposées, aurait eu besoin de coordonner fortement ses idées et de les soumettre à une vérification sévère. Tels qu'ils nous sont parvenus cependant, ces écrits augmentent notre admiration pour Gioberti ; car s'ils ne forment pas un corps de doctrines parfaitement régulier, ils sont cependant inspirés par un même esprit et contiennent la preuve d'un progrès important dans la pensée de l'auteur. Si la mort lui a ravi la gloire de tirer de ces germes féconds le système qu'il rêvait, ses méditations ne seront point perdues pour ceux qui sauront s'en emparer. Car sous le jargon bizarre et souvent obscur de ces notes, comme sous le style noble et éloquent des morceaux achevés qui s'y trouvent mêlés, on sent l'enthousiasme pour la science, la force du génie et l'indépendance de la raison.

sous toutes les formes de l'élaboration, depuis la note fugitive et incomplète jusqu'au fragment de longue haleine et au morceau achevé. C'est, à notre avis, avec ce scrupule qu'il faut traiter les produits, quels qu'ils soient, d'une pensée supérieure. Nous regrettons seulement que ces recueils ne portent pas le titre de fragments, qu'on ne les ait pas disposés d'une manière conforme à ce titre, et qu'on les ait présentés comme des livres, tandis qu'ils ne sont que des ébauches et des cadres.

Ces considérations suffiront, à ce qu'il nous semble, pour faire comprendre pourquoi nous nous bornons à mettre en lumière trois points relativement à la doctrine contenue dans les œuvres posthumes de Gioberti, c'est-à-dire : 1° que cette doctrine est réellement une nouvelle forme de sa philosophie ; 2° qu'on en trouve les premières traces dans les Prolégomènes à la Primauté, publiés, du vivant de l'auteur, en 1845, et qu'elle n'est du reste que l'élément rationnel de sa première doctrine, dégagé de l'alliage théologique, développé et transformé par un mélange d'hégélianisme et de platonisme; 3° que Gioberti, génie éminemment progressif, après avoir commencé sa carrière philosophique par le dogmatisme catholique, l'a terminée par un rationalisme qui soumet la religion au libre examen de la pensée et en tente l'explication. Dans ce revirement de son esprit, la fusion primitive de la foi et de la raison fait place à la subordination de la première à la seconde ; le rapport des termes est interverti ; dans ses premiers ouvrages le philosophe turinois plaçait la foi et l'autorité au sommet de la science ; ici, c'est la raison et la liberté qui dominent.

Montrons d'abord qu'il y a réellement une nouvelle forme de philosophie dans les œuvres posthumes de Gioberti, en résumant les idées qu'elles renferment : 1° sur l'objet et les caractères de cette science, 2° sur la connaissance et ses éléments, 3° sur la dialectique et la création.

De cette sorte, sans entrer dans les détails, et tout en laissant à ceux qui voudront en faire l'objet d'un travail spécial, le soin de coordonner les idées particulières qu'elle renferme sur les questions spéciales, nous chercherons dans la Protologie de Gioberti (science des premiers principes) les conceptions essentielles et l'esprit général (1) ; ensuite nous puiserons dans sa Philosophie de la révélation les preuves les plus remarquables de son rationalisme religieux.

(1) En parcourant la Correspondance de Gioberti, nous trouvons une mention de la Protologie dans une lettre qui porte la date du 11 avril 1845. Voici ce qu'on lit à la page 492 du second volume : « La Protologie, dont je n'ai pas écrit un mot mais que j'ai déjà tout entière dans ma tête, formera trois ou quatre volumes. »

Il est donc certain qu'en avril 1845, Gioberti n'avait pas écrit un mot de cet ouvrage, et que la rédaction des fragments que nous possédons est postérieure aux Prolégomènes dont la composition porte la date du mois de janvier de la même année.

L'idée de la philosophie, telle que nous l'avons trouvée dans l'Introduction, le principal des ouvrages primitifs de Gioberti, est celle d'une science qui embrasse les premiers principes de l'être et de la connaissance, de la civilisation et de la nationalité, qui est à la fois catholique, rationnelle, humaine et italienne.

Ces mêmes caractères se retrouvent dans l'idée de la philosophie telle que nous la présentent les œuvres posthumes, mais ici ils ont changé de rapport et de signification. Car par catholicisme de la philosophie il n'entend plus que son universalité et sa continuité ; par sa physionomie nationale il désigne le rapport nécessaire de la vérité avec l'intelligence des peuples qui la cultivent ; par sa conformité au génie italien il indique l'aptitude de l'Italie à égaler par l'étendue de son esprit l'immensité du vrai.

« La science doit être catholique, dit-il, et le catholicisme « de la science consiste dans la continuité des travaux des « hommes appartenant aux différents pays et aux différents « siècles et formant entre eux une même famille. » (P. 55 du vol. I de la Protologie). La tradition est nécessaire à la science; elle est même la condition de ses révolutions et de ses progrès, car ces changements féconds supposent des travaux antérieurs, leur suite et la possibilité de les dépasser.

Qu'on ajoute à cette tradition scientifique la tradition religieuse et l'on achèvera de se faire une idée de la manière dont la philosophie doit être catholique. Car, suivant l'auteur de la Protologie, il faut que le philosophe connaisse la tradition religieuse et en tienne compte ; il faut qu'il étudie tout ce que la révélation enseigne touchant *les idées naturelles de l'homme, de Dieu et du monde;* mais l'influence de cette tradition sur la philosophie doit être négative et « non po- « sitive, la délivrer de l'erreur en lui servant de guide et non « l'empêcher de chercher la vérité avec les moyens qui lui « sont propres.

« L'ancien et le nouveau doivent s'unir dans la science. « L'ancien regarde les principes traditionnels et intuitifs ; le « nouveau se rapporte au développement scientifique et « réfléchi ; c'est ainsi que la science embrasse tous les temps « et devient perpétuelle. (*Ibidem*, page 56.)

« Toute idée, dit-il encore, qui paraît parmi les hommes, « se développe de mille manières, suivant la trempe des

« esprits. Or, elle peut recevoir un développement complet « ou incomplet. Le premier conserve l'idée tout entière, il « est catholique ; le second la mutile, il est hérétique. C'est « ainsi que Platon fut le successeur catholique de Socrate et « que l'Eglise est la véritable héritière du Christ dont elle « seule a recueilli l'idée tout entière. » (*Ibidem*, page 124.)

Aussi la philosophie sera-t-elle orthodoxe à proportion de son étendue et de son organisation, suivant la compréhension et l'harmonie des vérités qu'elle contient. Elle deviendra au contraire hétérodoxe à mesure qu'elle renoncera à l'usage d'une dialectique large et harmonieuse, capable de combiner les contraires et de retrancher les excès. (*Ibidem*, pages 30 et 31.)

Du reste la philosophie est libre ; elle s'appuie sur la liberté de la pensée. Il est vrai qu'autre chose est la liberté, et autre chose la licence ; la vraie liberté est conciliante et harmonieuse comme la dialectique; la licence est exclusive et fausse comme la sophistique. La philosophie doit embrasser la totalité du vrai et du réel, dominer et accorder ensemble toutes les sciences et tous les éléments de la civilisation, employer et concilier tous les procédés de l'esprit humain et tous les principes rationnels sans dépendre d'aucun autre principe que la pensée ; car dans la philosophie l'esprit est à lui-même son propre instrument. (Page 20.)

Enfin dans cette manière nouvelle d'entendre la philosophie, Gioberti distingue complétement le rôle de cette science de celui de la religion. Elles sont unies dans l'unité de l'objet le plus élevé de la connaissance, à la fois intelligible et incompréhensible ; mais après être dérivées de cette source unique, elles se séparent pour ne plus se confondre. L'une se sert de la foi et de l'opinion, l'autre de l'idée réfléchie et de la raison. Cependant tout en demeurant distinctes, elles concourent au même but et s'appuient réciproquement. La philosophie aspire à connaître toute la vérité en comprenant la religion et en expliquant la foi ; la religion tend, par son développement, à guider la philosophie à de nouveaux progrès et à fournir de nouvelles matières à ses spéculations. L'une est aristocratique, elle est le lot réservé au petit nombre ; l'autre est démocratique et commune à tous ; la philosophie est l'idée pure, la religion est l'idée toujours mêlée d'un élément sensible; mais l'une et l'autre

sont cependant un double instrument de progrès et doivent s'accorder dans un perfectionnement commun et universel. (Pages 20 et 126 du vol. I.)

Car les religions ont leur part de vérité et d'erreur, leurs développements, leurs décadences et leurs perfectionnements comme la philosophie. Il y a une dialectique des religions comme il y en a une dans les systèmes rationnels, et cette dialectique, qui remonte jusqu'à l'acte créateur, se rattache à l'ordre cosmique et domine également toutes les sphères de la raison et de la foi. Elle est la marche par laquelle l'esprit se rapproche de la vérité absolue, sans pouvoir jamais l'atteindre. Car l'identification de l'esprit humain avec la raison divine est impossible, mais l'approximation de l'un à l'autre est indéfinie; elle peut et doit avoir lieu en parcourant des degrés sans nombre. (*Ibid.*, p. 130.)

Aussi le Christianisme et le Catholicisme lui-même sont-ils dialectiques; le mouvement en est inséparable, comme il l'est de tout élément de la civilisation.

« Comme on voit, dit Gioberti, se former constamment de nouveaux mondes par la condensation de la matière éthérée, de même aussi on voit sortir des intuitions condensées de l'intelligible et de l'effort de la réflexion, de nouveaux systèmes et un plus ample développement de la science. »

Cet agrandissement doit s'effectuer dans le catholicisme, expression du Verbe divin. Si le catholicisme s'arrête et ne s'agrandit pas, il meurt comme l'univers lui-même mourrait s'il ne se modifiait pas sans cesse. » (P. 131.)

« Le progrès a donc lieu dans l'ordre de la vertu religieuse et de la sainteté, aussi bien que dans celui de la science et de la vérité; de là la variation nécessaire de l'idée du saint et du héros chrétien; de là son application aux temps, aux lieux, aux caractères des peuples et des civilisations. Les jésuites ont introduit dans le culte un type de sainteté légendaire et immuable... digne du moyen âge, sans spontanéité et sans vigueur. De là les saints de nos jours, objets d'une imitation artificielle; bonnes gens, mais tout à fait inutiles et sans influence. Le type moderne de la sainteté est encore à faire. » (*Ibid.*, p. 130.)

Ces vues de Gioberti sur la philosophie et ses rapports avec la religion, ces réflexions touchant leur progrès commun et leur participation à la loi du mouvement universel,

diffèrent profondément de sa manière primitive de voir sur les mêmes objets. Car l'idée de la philosophie telle qu'il l'entendait d'abord, était, de son propre aveu et conformément à son intention formelle, une conception à double sens et à double usage, théologie et philosophie tout ensemble, raison et foi, selon le goût et l'inclination de chacun. Gioberti plaçait la théologie en tête de sa classification des sciences, mais en même temps il déclarait que son Dieu était l'idée. Il voulait le progrès dans l'Eglise, mais il le bornait à la discipline et en excluait entièrement le dogme. Il entendait rendre la philosophie catholique, et son catholicisme était alors un ensemble de conceptions et de formules qui devaient demeurer intangibles et sacrées pour le philosophe. En même temps, cependant, la révélation et la création, ces bases indispensables de la croyance au surnaturel dans l'ordre de la connaissance et de l'être, ces fondements primitifs du mystère étaient soumis à des explications rationnelles, car la création n'était autre chose que la détermination de l'Etre absolu dans son activité universelle et l'individualisation des idées dans les phénomènes par le moyen de cette activité. D'un autre côté, la révélation extérieure était rattachée par Gioberti à l'intérieure, et l'intérieure réduite à un produit de l'idée, dont tous les hommes participent. Les signes sensibles, inséparables des idées, produits internes des forces constitutives de l'esprit humain, composaient ainsi l'élément révélé du langage, ou plutôt en rendaient la révélation naturelle et universelle.

De cette manière Gioberti faisait alors de sa philosophie un glaive à double tranchant, destiné à servir à la fois l'Eglise et la société, l'autorité et la raison ; cette arme était forgée par le croyant et le patriote, et accommodée par l'écrivain aux fins de la politique.

Elle était plutôt l'œuvre d'un philosophe habile que d'un chercheur indépendant qui ne se propose d'autre but que la connaissance de la vérité. Mais ici les équivoques ont disparu; les rôles de la philosophie et de la théologie sont précisés et intervertis. C'est la raison qui domine et la foi qui obéit ; et cependant la religion conserve son importance et sa grandeur, car elle répond à un rapport de l'être absolu avec l'esprit humain, elle fait partie de l'économie du monde moral et se rattache à la science par la même relation qui unit

la puissance à l'acte, le présent à l'avenir, le sensible à l'intelligible, la pensée démocratique enveloppée dans le mythe et le symbole avec l'idée pure et rationnelle dont l'élite des hommes est capable.

Selon Gioberti, ce qui fait naître les conflits entre la philosophie et la religion, c'est l'habitude de regarder le contenu de la révélation et l'élément surnaturel de la foi comme des faits accomplis qui accompagnent les commencements de la religion, tandis qu'au contraire ce sont des phénomènes qui se rapportent à l'avenir et annoncent les événements *palingénésiaques*. C'est là le sens du miracle et de la prophétie. Ces phénomènes, qui dépassent la science et la réalité actuelle, sont les avant-coureurs de la science et de la réalité future, les pronostics des temps nouveaux, entrevus par l'intuition, affirmés par la foi, transportés du dedans au dehors par l'imagination et l'enthousiasme. (V. pages 142 et 143 du vol. Ier de la Protologie, et pages 248 et 249 de la Philosophie de la Révélation). Pour avoir la clef du miracle, il faut imiter Kant et transporter de l'objet au sujet la production et la loi des faits merveilleux comme il a transporté de l'être à la pensée la production et la loi des faits intellectuels. (*Ibidem.*)

Telles sont réduites à leurs principaux traits les différences qui séparent les deux formes de la philosophie de Gioberti sur l'objet et les caractères de la philosophie. Passons maintenant à la théorie de la connaissance pour y appliquer la même recherche. Nous y avons trouvé les éléments suivants : les sens, l'intuition intellectuelle, la réflexion, le langage, la faculté de l'incompréhensible (*sovrintellingenza*). Que deviennent-ils dans la nouvelle philosophie de Gioberti; par quels rapports nouveaux modifient-ils le mécanisme et le jeu de l'intelligence humaine? Comment en élèvent-ils la puissance et la rapprochent-ils du type tracé par les plus hardis rationalistes? On se souvient que dans sa première philosophie Gioberti séparait profondément les sens de l'intelligence et qu'il unissait leurs produits par un rapport pour ainsi dire extérieur, appelé par lui, comme par Rosmini, par Kant et par tous les idéalistes qui admettent une semblable opposition, synthèse *à priori* ou jugement synthétique *à priori*. Il admettait bien dans l'intuition fondamentale qu'il attribuait à l'âme la vue unique et complexe du fini, de l'infini et de leur rap-

port; mais le fini, compris dans cette intuition, était l'idée du fini, ou le fini intelligible et non le fini sensible ou phénoménal, de sorte que rien n'était réellement plus divisé dans les premiers ouvrages de Gioberti que la sensibilite et l'intelligence. C'est tout le contraire qui a lieu dans les œuvres posthumes. Ici, les sens nous sont représentés comme une intelligence enveloppée qui se dégage peu à peu de ses langes et arrive par degrés au grand jour de la science en traversant les phases d'une transformation lente et régulière, et l'intelligence est regardée comme le sens arrivé à son plus haut point de perfection. Non seulement on y admet que l'esprit est une force unique, mais on y ramène tous les phénomènes intérieurs à la racine d'une même puissance, la pensée.

« Toutes les facultés de l'esprit, dit Gioberti (p. 8 de la « Protologie, vol. II), se réduisent, en somme, à la pensée. « Mais la pensée est enveloppée ou développée. Enveloppée, « elle est subjective et s'appelle sensibilité, parce qu'elle « transforme d'une manière subjective l'objet extérieur... ; « développée, c'est la raison, et sous ce point de vue, elle « est objective parce qu'elle saisit, autant que possible, l'objet « dans sa pureté. » La raison est donc en puissance dans la sensibilité, comme l'intelligible dans le sensible, de sorte que, dans le sujet comme dans l'objet, sous la puissance comme dans l'acte, c'èst toujours l'idée qui est le fond des choses et le sujet unique de leur développement. « Les sen- « sualistes, ajoute Gioberti (page 73, du même vol.), font du « sensible la tige de l'intelligible et prétendent tirer le se- « cond du premier ; nous faisons le contraire. Suivant eux, « l'intelligible n'est que le sensible transformé ; suivant nous, « le sensible c'est l'intelligible enveloppé. (Cf. pages 231 et « 232 du vol. I de la Protologie.) »

Ces textes sont si clairs qu'il est à peine nécessaire d'en faire ressortir la signification. En métaphysique, ils posent l'identité universelle de l'essence des choses sous la forme de l'idée plus ou moins développée ou enveloppée ; en psychologie, ils effacent toute opposition radicale entre les sens et la raison en y substituant également l'unité substantielle de la pensée et de ses transformations successives ; la volonté elle-même est entée, suivant Gioberti, sur la pensée ; car il y a, à son avis, une pensée immanente dont l'activité constante est le fond de notre personnalité. Le philosophe de Turin défend

cette thèse contre Maine de Biran, qui attribue, comme on sait, à la faculté de vouloir le privilége de constituer la personne humaine. (V. pages 171 et 172 du vol. I de la Protologie.)

Cette manière de voir sur l'essence de l'âme, rend évidemment inutile l'union de la sensation et de la pensée par un jugement *à priori*. Car du moment que la sensation est une pensée obscure ou enveloppée et que la pensée rationnelle est en puissance dans la sensibilité, l'une sort de l'autre par voie d'identité partielle et de transformation. Le fond de l'âme est alors la pensée, comme le fond de l'univers, et la première opération de l'intelligence, comme celle de l'être, est évidemment l'analyse, qui, en décomposant l'unité, prépare la voie à la synthèse dont le but est de la refaire.

Ces variations profondes, introduites par Gioberti dans sa doctrine, en ont modifié considérablement toutes les parties et l'ont rapprochée de l'Hégélianisme. Nous allons en parcourir les preuves multiples en examinant successivement les rapports nouveaux qui s'établissent en conséquence entre l'intuition, la réflexion, le langage et la faculté de l'incompréhensible dans la philosophie du penseur de Turin.

En effet, l'intuition et l'Etre qui en est l'objet sortent ici du vague des expressions primitives pour se préciser et s'éclaircir suivant des définitions plus déterminées. L'intuition devient une pensée immanente, l'Etre qui en est l'objet devient la pensée infinie ; de sorte que l'Idée, dont le sens platonicien et parfaitement ontologique était le caractère distinctif du premier idéalisme de Gioberti, et qui, en s'identifiant avec l'Etre, maintenait une opposition de nature entre le sujet et l'objet de la connaissance, se rapproche ici de l'esprit et lui devient homogène ; car elle n'est autre chose que la pensée dans son existence absolue. Il est bien vrai que Gioberti, dès la première forme de sa philosophie, nous avait présenté l'intuition de l'idée et par conséquent l'esprit humain dont elle est l'acte essentiel comme une création de l'Idée elle-même, et qu'en cherchant le sens de cette création dans sa doctrine sur la production du monde, nous avons trouvé qu'il faut entendre par là une individualisation de l'Idée, ce qui rapproche singulièrement le fini de l'infini, et l'esprit de son objet supérieur. Mais Gioberti n'avait jamais dit aussi explicitement, que l'objet de la pensée humaine est la pensée

divine et surtout que la création est l'œuvre directe de cette pensée, que *penser et faire ou créer*, au point de vue de l'absolu, sont la même chose; que la pensée infinie en pensant la pensée finie, la pose ou la crée. En un mot, dans le premier idéalisme de Gioberti, on voit prédominer l'Idée comme manifestation ou attribut de l'Etre; dans le second la Pensée est le fond des choses; l'Idée et l'Etre se résolvent dans la Pensée objective et divine et sa loi est la loi même de l'univers.

La création même n'est plus que son mouvement et l'ordre des êtres que sa dialectique et son rythme.

Il suit de ces prémisses que non-seulement Gioberti a pu maintenir et accroître dans son nouvel idéalisme la correspondance des deux ordres de la connaissance et de l'Etre, mais qu'il a dû resserrer les rapports de la réflexion et du langage avec l'intuition, en bannir le mystère pour n'y laisser subsister que des limites, et transformer toute sa doctrine de la connaissance suivant un point de vue différent. Car dans sa première philosophie, l'Etre, objet de l'intuition, confusément aperçu par l'esprit, contenait une variété d'idées ou de déterminations dont les rapports devenaient les objets de jugements synthétiques et se refusaient à toute réduction à l'identité, et à l'unité; le rôle de la réflexion consistait à s'appliquer à ces synthèses primitives et à en tirer la science par l'analyse; ici c'est le contraire qui arrive. Au lieu de dire que les jugements sont synthétiques au point de vue de l'intuition, et analytiques dans l'ordre de la réflexion, on avance que le passage d'une catégorie à l'autre se fait par un jugement qui est analytique quant à l'intuition, et synthétique quant à la réflexion (page 248, vol. I); opinion très-cohérente avec une doctrine qui fait de la pensée l'objet de la pensée, qui substitue à la création mystérieuse des premiers objets des sciences, les déterminations de la Pensée absolue produites par son mouvement intérieur; changement parfaitement conforme à un idéalisme qui fait de la pensée et de sa loi le fond et la loi des choses, qui, par conséquent, est amenée à faire sortir les idées et les réalités de la source unique de la pensée par le double procédé de l'analyse et de la synthèse.

Tel est le nouveau rapport de la réflexion à l'intuition selon Gioberti. Elle recompose en suivant le fil continu du

raisonnement, la trame intelligible de la pensée absolue. Dans son travail elle est aidée par *l'induction*, la *déduction* et *l'éduction*, opérations par lesquelles elle passe d'une idée à l'autre, tantôt montant du particulier au général, tantôt descendant du général au particulier, tantôt enfin allant du particulier au particulier et du général au général (page 159 vol. I). Son rôle est de développer la pensée, d'organiser la science en s'appuyant sur les rapports et en mettant successivement en lumière et en ordre les termes dont elle se compose. Mais son exercice n'est possible qu'à une condition, c'est qu'à l'unité primitivement confuse de l'intuition succède la multiplicité idéale ; et c'est ce qui a lieu en effet par le concours de l'intuition elle-même, de la réflexion et de la parole ; de l'intuition, car la multiplicité est donnée avec la position de la pensée finie par la pensée infinie, ensuite parce que dans la pensée infinie et créatrice est enfermé le principe de toute distinction (pages 156 et 247 du vol. I) ; de la réflexion, parce que la pensée finie se repliant sur elle-même, et sur la pensée infinie, brise l'unité absolue; enfin du langage, parce que la parole circonscrit la pensée, l'individualise et la fixe. La limite et la multiplicité s'introduit nécessairement dans l'idée avec la mesure et la précision par le moyen du langage. C'est aussi pour cette raison que la parole est une véritable révélation, car elle rend clair et distinct ce qui était auparavant obscur et confus.

Il ne sera pas hors de propos de rapporter ici un passage dans lequel Gioberti développe ses idées rationalistes sur le langage dont nous avons d'ailleurs trouvé les germes dans sa première doctrine. « Le langage artificiel ou articulé se « fonde sur le langage naturel et le suppose comme une « traduction suppose le texte original. Mais le langage natu- « rel est aussi une traduction, c'est-à-dire une traduction des « idées. Les idées humaines sont à leur tour une version « de l'idée divine qui est le texte original et suprême. Le « langage est un ensemble organique de faits sensibles ; et « comme entre ces faits, les uns sont extérieurs et perçus « moyennant la sensation, les autres intérieurs et saisis par « le sentiment et par la conscience, il s'ensuit qu'il y a aussi « deux espèces de langage naturel. Le langage naturel inté- « rieur est psychologique, l'extérieur est physique ou physio- « logique. Le dictionnaire du premier langage, c'est-à-dire la

« collection de ses signes avec sa grammaire, est fourni par « l'âme; celui du second par la nature..... Outre ces deux « sortes de langage naturel il y en a un troisième qu'on pour- « rait appeler conceptuel, parce qu'il est une sorte de moyen « terme entre le sensible et l'intelligible, entre l'idée et sa « représentation. Les signes de ce langage sont des idées qui « servent à exprimer d'autres idées. Ils se fondent sur la dou- « ble intuition du temps et de l'espace et composent le lan- « gage mathématique..... Les signes du langage naturel sont « naturellement et nécessairement unis à leurs objets. Ce « sont des témoignages et non des symboles, et la connexion de « ces témoignages avec leur objet se fonde sur l'identité subs- « tantielle de l'élément sensible avec les déterminations idéales « du fini. » (*Ibidem*, pages 332 et 333 du vol, I). Quant à l'origine du langage physique ou extérieur, Gioberti ne répète pas ici ce qu'il avait affirmé dans ses premiers ouvrages, c'est-à-dire que l'homme a été créé avec l'usage de la parole, ce qui supposerait un vrai miracle, mais il se contente de rapporter l'institution du langage à un principe surnaturel, ce qui, dans sa manière de s'exprimer, signifie une cause supérieure à celles qui font partie de l'ordre actuel de la nature. « La question de l'origine du langage, dit-il, peut se « résoudre de différentes manières, qui, cependant, se « ramènent toutes essentiellement à la regarder comme « surnaturelle. Car si on la réduit à l'instinct, il faut ad- « mettre qu'au commencement dominait un instinct extra- « ordinaire qui manque aujourd'hui, puisque l'instinct « actuel suffit pour faire apprendre le langage, mais non « pour l'inventer. Toute question relative aux origines se « rapporte, du reste, au surnaturel. Et d'ailleurs quand on « dit que le langage est d'institution divine, il ne faut pas « l'entendre d'une manière anthropomorphique. Cela si- « gnifie seulement qu'il est produit par les forces primitives « de la nature et non par les facultés habituelles de l'homme (V. *Philosophie de la Révélation*, page 169 et *Protologie* vol. I, pages 344 et 345). »

Avec cette origine, ce rôle et cette essence, le langage est l'instrument d'une révélation naturelle, constante et universelle qui a sa source dans l'intuition. Car l'intuition contient la vérité mais la vérité ne se manifeste à la conscience qu'avec le secours de la réflexion qui elle-même s'appuie

sur le langage. Il y a donc entre la philosophie, produit de la réflexion, et la révélation, effet de la puissance de la parole, un rapport qui fait remonter la science à la cause de toute révélation, c'est-à-dire à l'idée absolue ; mais l'objet de cette révélation est contenu dans une intuition naturelle ; la parole elle-même est naturelle, leur rapport est, comme nous l'avons vu, fondé sur la nature, d'où il suit que la révélation est naturelle.

Il est vrai que Gioberti, désirant sans doute concilier autant que possible sa nouvelle philosophie avec son ancienne orthodoxie, distingue deux révélations (pages 54 de la *Philosophie de la Révélation* et suivantes), l'une rationnelle, immanente, universelle, naturelle, immédiate, intérieure, potentielle, inhérente à l'intuition ; l'autre positive, transitoire, particulière, surnaturelle, médiate, extérieure, actuelle, consistant dans un enseignement intérieur d'abord, surnaturel, communiqué par Dieu à certains hommes et transmis par eux extérieurement aux autres. Comme les théologiens orthodoxes, il admet quatre de ces révélations extraordinaires ; *la primitive, la patriarcale, la mosaïque* et *la chrétienne*, et il les rapporte à *l'inspiration*, faculté spéciale des révélateurs (*Ibidem*, page 55).

Mais qu'est-ce que l'inspiration ? C'est le produit d'un instinct extraordinaire semblable à celui qui établit pour la première fois le langage, ouvrage merveilleux des forces qui ont constitué l'ordre actuel (page 170) ; elle se rapporte, comme l'invention de la parole, à l'acte créateur dont l'intensité produit des effets extrêmement variables, soit dans l'ordre actuel du monde, soit dans l'ensemble des causes qui ont concouru à l'établir. De là la puissance différente des révélateurs et des hommes qui ont le privilége divin de l'inspiration. De là leur aptitude plus ou moins grande à concevoir les signes et à représenter aux autres les expressions analogues de vérités qui sont confusément comprises dans l'intuition commune, mais qui échappent à l'intelligence et au sentiment de la multitude. Car l'objet de toute révélation est présent à l'esprit de tous les hommes, et ce qui compose la partie surnaturelle de cet objet est cette partie de la vérité ou de l'idée, qui, ne trouvant dans la conscience individuelle aucun signe ou impression qui lui corresponde, ne peut lui apparaître sans un secours intérieur.

« L'acte créateur fait donc jaillir de l'intuition intellec-
« tuelle des révélateurs des puissances cachées et mysté-
« rieuses et les conduit à l'acte par de nouveaux signes ou
« faits sensibles; c'est dans la manifestation de ces puissances
« que réside la révélation surnaturelle.

« D'où l'on voit que l'intuition est la cause seconde et
« commune des deux révélations, tandis que l'acte créateur
« en est la cause première. La divergence ne commence
« qu'avec le développement de l'intuition; en effet, dans
« la révélation naturelle, ce développement est produit
« immédiatement par la réflexion humaine et médiatement
« par l'activité créatrice, tandis que, dans la révélation
« surnaturelle, l'activité créatrice est la cause immédiate et
« partant surnaturelle du développement.

« On peut aussi conclure de ce qui précède que les deux
« révélations, considérées dans leur rapport aux causes qui
« les produisent, sont également intérieures, immanentes,
« universelles....... Mais il y a plus, car la révélation exté-
« rieure, se fondant sur l'intuition, et l'intuition étant l'ap-
« préhension immédiate de l'Idée, il en résulte qu'un
« homme qui reçoit, par la parole, la révélation extérieure
« d'un autre homme, voit dans sa propre intuition, ou, pour
« mieux dire, dans l'Idée, objet immanent de l'intuition,
« les vérités révélées que d'abord il n'apercevait pas,
« faute d'instrument convenable; il les voit autant que les
« représentations analogiques de la révélation le lui permet-
« tent. L'intuition devient pour lui comme un livre nouveau
« dans lequel il aperçoit et lit des caractères qu'il ne pou-
« vait pas d'abord distinguer. »

De là, trois conséquences importantes : 1° que, sous ce rapport, la révélation extérieure et surnaturelle devient intérieure et naturelle en ceux-là mêmes qui la reçoivent et que le christianisme se transforme en rationalisme, mais en un rationalisme transcendant qui présuppose comme condition nécessaire la révélation extérieure (c'est-à-dire l'inspiration divine); 2° que le christianisme se changeant en un rationalisme transcendant, la philosophie peut atteindre l'incompréhensible, dont l'accès lui serait fermé sans la révélation. Cette partie de la science demeure toutefois inférieure à celle qui a pour objet la partie naturellement compréhensible de l'intuition : car les germes de connaissance

qu'elle développe et qui lui sont fournis par l'inspiration religieuse ne se dégagent jamais complétement des formes analogiques et demeurent dans un état d'imperfection qui fait de cette science quelque chose de moyen entre la théologie positive et la philosophie purement rationnelle ; 3° enfin que l'objet de l'intuition, ou l'Idée, dans lequel la révélation nous apprend à lire des vérités inconnues, étant unique pour tous les hommes, il en résulte que la révélation surnaturelle, en tant qu'elle est un rationalisme transcendant et se fonde sur la faculté de l'intuition, est aussi objectivement une et universellement présente à tous les hommes. Il s'ensuit encore que le christianisme et la révélation positive sont choses virtuellement communes à tous les esprits, et que les gentils eux-mêmes et les infidèles sont chrétiens au point de vue de la virtualité de l'intuition humaine. (*Philosophie de la Révélation,* de page 54 à 62.)

On voit maintenant ce que devient dans la seconde philosophie de Gioberti la faculté de l'incompréhensible et la partie de la science qui en dépend. Elle tombe du siége élevé qu'elle occupait au-dessus de la raison pour descendre dans l'âme de l'initié au degré d'une limitation habituelle de l'intuition et se réduire dans celle du révélateur à une sorte d'instinct supérieur et extraordinaire. La connaissance qui en dérive est inférieure à la connaissance rationnelle, et elle-même n'obtient une place distincte et un rôle particulier dans l'instruction de l'humanité qu'à la condition de passer par la filière des opérations intellectuelles et se convertir en une croyance rationnelle d'un ordre transcendant.

Toute la connaissance obéit donc à l'idée et à son mouvement dans cette doctrine nouvelle du philosophe de Turin, intuition, réflexion, langage, révélation; tout plie, se transforme et s'épure sous la puissance de la pensée. C'est elle qui, du sein de l'infini, produit les forces constitutives de l'humanité et l'ordre naturel dans lequel se déroulent ses destinées ; c'est elle aussi qui suscite aux époques de genèse et de renouvellement les instincts extraordinaires, instruments de l'inspiration divine, qui crée la parole naturelle et révélée, qui tantôt éclaire d'une manière égale et uniforme et tantôt illumine avec une splendeur soudaine et concentrée l'esprit fini, qui borne ou qui agrandit l'intuition humaine et soulève ou abaisse, par ses différents rapports avec les sen-

timents de l'âme et les signes qui s'y rapportent, le voile qui cache la vérité à la conscience.

Gioberti, non content de nous montrer le rapport d'une même origine entre la révélation naturelle et la révélation surnaturelle et une pure différence de forme et de développement entre la foi et la raison, annonce l'union finale des deux sortes de connaissances pour les temps palingénésiaques; à cette époque merveilleuse, on verra cesser le divorce extérieur de la raison et de la révélation, parce que l'intuition ne fera qu'une seule chose avec la réflexion et la parole portées à leur plus haut point de perfection; d'où résultera aussi une identification du sensible avec l'intelligible et de l'intelligible avec l'incompréhensible dans les bornes du fini. (*Ibidem*, page 62.)

Il est impossible de glorifier davantage la raison et de faire plus ouvertement profession de rationalisme. Aussi, de cette nouvelle manière d'entendre la puissance de la pensée et son rapport à la vérité, résulte une explication correspondante sur la marche universelle des êtres, sur la loi qui la domine et la formule idéale qui en est l'expression et l'abrégé.

En effet, du moment que Gioberti substituait la pensée infinie à l'être ou à l'idée objective considérée comme terme de l'intuition, il devait s'ensuivre un changement corrélatif dans ses vues sur la création et sur le développement des choses. D'abord l'Idée flottait entre une réalité indépendante et différente de l'esprit et les propriétés de la pensée qu'elle allumait, pour ainsi dire, par sa lumière intelligible; maintenant elle se présente définitivement sous l'aspect d'une pensée infinie, et sa loi est celle de la pensée. De là l'importance de la dialectique dans la nouvelle doctrine de Gioberti; la pensée, principe unique de l'être, y produit la multiplicité et la diversité qu'elle ramène à l'harmonie et à l'unité en les gouvernant par sa propre règle. Dans la nature comme dans l'esprit, sous toutes les formes de l'être et de la connaissance se cache et s'agite une force qui oppose les contraires, les harmonise dans un troisième terme et en tire incessamment de nouvelles oppositions et de nouvelles harmonies. Cette force ressemble dans sa marche à un raisonnement dont la chaîne ne s'interrompt que pour se resouder et dont le principe est continu et inépuisable.

Les propositions dont se compose ce vaste et interminable *sorite des êtres* sortent des catégories, idées fondamentales produites par la pensée infinie dans son hymen avec l'esprit et les choses qu'elle enfante. Les catégories sont les idées les plus générales. Les idées sont en Dieu, mais elles sont en lui une seule idée qui s'éparpille et passe de l'absolu au relatif au moyen de l'activité créatrice. (Protologie, vol. I, p. 147.)

Dieu est donc la catégorie concrète et suprême dont toutes les autres sortent par création ou, ce qui est la même chose, par l'activité de la pensée.

Avec l'activité de la pensée infinie naissent la multiplicité et la dialectique; mais d'abord l'acte de la pensée a un double aspect et un double rapport : car où la pensée infinie se pose elle-même, revenant d'une manière circulaire sur ses déterminations les plus profondes et de manière à être à elle-même sa cause et son effet, et, sous ce point de vue, elle est une émanation (p. 308 et 309 de la Philosophie de la Révélation), ou elle se détermine de manière à poser la pensée finie, et alors elle donne lieu à une création ou production extérieure. Il y a cette différence entre la première et la seconde opération de la pensée infinie, que l'une ne sort pas d'elle-même et que l'autre pose avec le multiple et le divers un terme différent d'elle-même. Comment s'opère ce passage? C'est ici le point critique et décisif de la nouvelle doctrine de Gioberti, question capitale, du reste, pour tout système, sur laquelle il se prononce de manière à prendre une position intermédiaire entre le Christianisme et l'Hégélianisme : car, tandis que le Christianisme entend la création comme une production tirée du néant, avec la seule intervention de la toute-puissance de Dieu, et l'Hégélianisme la déduit d'une synthèse du néant et de l'être, causes du devenir, Gioberti l'identifie avec un acte extérieur et *sui generis* de la pensée divine, et, en outre, il suppose cet acte et ne le déduit pas; il en attribue la vue naturelle et permanente à l'intuition intellectuelle de l'humanité, il le trouve uni à tout être fini, comme à tout jugement et connaissance, mais il ne l'explique pas; c'est un fait primitif qui est la condition de tous les autres et qui, joint à sa cause et à son effet, concourt à constituer les trois catégories fondamentales de l'esprit humain.

CHAPITRE II.

SOMMAIRE. — Nouvelles spéculations de Gioberti sur la création.—L'infini actuel, l'infini potentiel et les choses finies. — En quel sens le monde est en Dieu et n'est pas Dieu. —Vie intérieure et personnalité divines. — Rapports de ressemblance et de différence entre la dernière philosophie de Gioberti et l'Hégélianisme. — Gioberti prend une position intermédiaire entre le Christianisme et Hégel, moyennant un nouveau développement du platonisme. — Interprétation, coordination et application de la *mimésis* et de la *métexis* platoniciennes. — Leur conciliation avec la création. — La dialectique hégélienne et la dialectique suivant Gioberti. — Limites du rationalisme de ce dernier. — Rapports qui existent entre ses idées et celles de Pomponat et du cardinal Cusa sur les miracles et les mystères de la religion chrétienne.

Il nous semble indispensable de nous arrêter sur ce point important pour en faire sortir la doctrine professée par Gioberti sur la création et la dialectique dans cette seconde forme de sa philosophie, et pour marquer avec précision les rapports de ressemblance et de différence qui le rapprochent ou l'écartent de Hégel, de Platon et du Christianisme touchant ces matières difficiles. Car sa pensée, guidée par une intuition et un instinct élevés plutôt que par une méthode rigoureuse, a cherché à se frayer une voie propre entre les principes et les théories que ces noms rappellent.

Que la pensée de Gioberti sur la création ne s'accorde pas avec la production *ex nihilo*, il est facile de le prouver par les textes les plus positifs. « L'idée du néant nous est fournie, dit-il (page 296 du vol. I de la Protologie), par la formule : *L'être crée les existences*, moyennant le concept de « création. Mais cette idée est positive ; car le néant n'est « littéralement le néant que par rapport à la réalité contin- « gente, et non relativement à la réalité possible. En effet, « le néant du possible, en tant que possible, ne saurait se

« concevoir, et partant n'est pas une idée. L'idée du néant « est donc unie à celle du possible, elle est la négation de la « réalité du contingent, et l'affirmation du même terme « comme possible. » Bien plus, les existences ou les êtres finis, comme possibles, sont Dieu même, suivant Gioberti, car ils sont des idées, et comme tels réductibles à l'Idée éternelle et absolue. « Le monde, considéré comme possi- « ble, ajoute-t-il, est donc Dieu, et sous ce rapport les pan- « théistes ont raison. » C'est pour cela que la possibilité des choses nous apparaît comme infinie ; c'est pour cela que nous ne voyons pas de bornes à la possibilité de multiplier les corps, les esprits, l'espace et le temps. (P. 360 du vol. I de la Protologie.)

Gioberti met ici le plus grand soin à distinguer l'infinité actuelle de l'infinité potentielle, ou plutôt à distinguer ce double aspect dans l'infini. Son esprit arrivé en présence de ces mystères de la nature divine se débat avec un courage héroïque pour y pénétrer à travers les ténèbres qui les enveloppent. Nous ne pouvons pas le suivre dans toutes ses recherches, mais nous en résumerons, suivant notre habitude, les résultats les plus essentiels.

La véritable idée de Dieu est, selon lui, l'idée de l'infini en acte, de l'infini considéré comme la plénitude et l'unité absolue de l'être déterminé et parfait. Mais cette activité sans limites est aussi une puissance ou virtualité sans bornes, et, comme telle, elle contient l'indéfini ou la multiplication du fini sans fin. Ce double aspect de l'acte et de la puissance dans l'être divin réunit dans son sein une existence intérieure et immuable et une activité extérieure qui produit le fini sans le détacher de son fondement nécessaire.

Le monde, qui est la multiplicité indéfinie des énergies substantielles limitées, est ainsi infini en puissance et fini en acte, tandis que Dieu est infini en acte et en puissance ; l'infinité même de cette puissance est un acte par rapport à la vie intérieure de Dieu ; elle n'est virtuelle que relativement aux êtres qui en sont produits dans une succession sans fin.

La conception de l'infini potentiel est donc moyenne entre l'idée de l'unité absolue et celle du multiple, et le monde, considéré comme un ensemble de forces finies, n'est pas Dieu, car le multiple n'est pas infini en acte ; Dieu, au contraire, demeure distinct du monde en ce qu'il est l'infi-

nité actuelle; mais cette distinction n'est à son tour intelligible et légitime, selon Gioberti, qu'à la condition de ne pas la séparer de la synthèse de Dieu et du monde établie par l'infinité potentielle. Sous ce rapport, le monde et Dieu s'identifient. « L'infinité potentielle du monde est Dieu « même...... L'unité infinie, considérée comme une potentialité sans fin, est un acte et est Dieu même. La grande « erreur des panthéistes consiste à confondre l'infini potentiel avec l'actuel relativement au nombre, et à ne pas « considérer que l'infinité discrète, comme potentielle, « s'identifie avec l'infinité une et actuelle, c'est-à-dire avec « Dieu...... J'admets, dit-il encore, l'infinité du monde « et son identité avec Dieu, mais d'une manière digne de « lui...... Certes, l'univers en tant qu'infini est Dieu même; « mais il est infini comme Idée et non comme réalité contingente. » (Protologie, vol. Ier, page 440.)

Il serait facile de multiplier ces citations. Elles prouveraient encore davantage que Gioberti s'écarte du Christianisme pour se rapprocher de la doctrine de Bruno et du cardinal Cusa, dont il adopte les formules énergiques et audacieuses sur les rapports de Dieu et du monde, en disant que le monde est un *Dieu potentiel* (page 449, *ibidem*), un *Dieu limité et en raccourci* (*contractus*, page 448), et que Dieu est la possibilité du monde, l'unité actuelle qui contient virtuellement la multiplicité. Il y a plus encore, car Gioberti va jusqu'à dire (page 359) que Dieu, dans sa productivité, ne peut produire que lui-même...... Dieu se fait soi-même d'une manière infinie et d'une manière finie. Sa production infinie a pour effet son être intérieur; sa production finie a pour résultat le monde...... Le monde est un Dieu imparfait; la *Cosmogonie est une Théogonie, Hésiode a raison.* (*Ibidem.*)

Malgré ces hardiesses, qui paraitront étranges à plus d'un, il ne faudrait pas croire cependant que Gioberti n'admît en Dieu les attributs qui en font un être intelligent et personnel et le rendent adorable sous le nom de Providence. Le philosophe de Turin combat, au contraire, les panthéistes de toute espèce, depuis Spinoza jusqu'aux plus célèbres philosophes allemands. Seulement il faut convenir que l'idée qu'il a du panthéisme est bien différente de celle qu'on s'en fait ordinairement : car, pour lui, le panthéisme

ne consiste pas dans une synthèse et un rapport substantiel de Dieu et du monde, mais dans une confusion du fini et de l'infini et des genres d'existence qui sont propres à chacun des deux termes. On sait, en effet, qu'en général, les philosophes qui suivent sur cette grande question l'orthodoxie religieuse, ou se conforment aux données du sens commun, s'arrêtent à l'opposition de Dieu et du monde, qu'ils posent comme extérieurs l'un à l'autre, et qu'ils se contentent de réunir par un rapport mystérieux et inexplicable. Suivant eux, il est impossible de déterminer ce rapport sans se contredire et sans tomber dans une des formes du dualisme ou du panthéisme; quand la raison humaine a prononcé que l'ensemble des substances finies, ou le monde, est produit par la puissance de Dieu et que le monde n'est pas en Dieu, elle a dit son dernier mot et touche, pour ainsi dire, les colonnes d'Hercule de la métaphysique. Il semble, au contraire, à d'autres philosophes, et Gioberti est de ce nombre, que la spéculation peut dépasser ces bornes et qu'elle doit même les franchir sous peine de faillir à sa tâche. Ainsi, suivant ces derniers, il n'est pas admissible que le monde soit hors de Dieu, quoiqu'il ne soit pas Dieu : car, s'il est hors de Dieu, il est donc, disent-ils, indépendant de son être, il n'y a donc pas de continuité dans toutes les parties de l'existence, Dieu n'est pas l'être des êtres, la substance et la cause première dont dépendent ontologiquement les substances et les causes secondes; il n'y a point d'unité dans l'ensemble, il n'y a pas, à proprement parler, d'univers. Et voici encore un autre inconvénient : car la raison, ne pouvant pas se défendre de rechercher cette unité, et cette recherche étant comprise dans les travaux de la plupart des grands métaphysiciens, le résultat auquel ils parviennent ne peut pas être enfermé dans les limites du sens commun; de sorte que si on rejette tout ce qui les dépassee, on risque beaucoup de repousser l'histoire de la philosophie tout entière et de réduire la philosophie elle-même à néant. La question change, au contraire, si l'on distingue, dans les spéculations des métaphysiciens, ce qui peut s'accorder avec le sens commun d'avec ce qui en est la négation. Sans cette distinction, non-seulement Gioberti, mais Rosmini lui-même, le plus orthodoxe, et Mamiani, le plus sage des philosophes italiens, seraient panthéistes : car leurs réflexions les ont

conduits à admettre que le monde ne peut recevoir son unité réelle que de Dieu, que, partant, il est en Dieu, et que, sans cette synthèse, il n'existe pas, à proprement parler, d'univers.

Pour ce qui regarde particulièrement Gioberti, il se flatte d'éviter le panthéisme par sa manière de distinguer l'infini potentiel et l'infini actuel; il reproche aux anciens de s'être arrêtés au premier, qui n'est autre que l'indéterminé (ἄπειρον) et il blâme les modernes d'oublier le premier pour considérer exclusivement le second et se condamner ainsi à ne rien admettre de moyen entre l'être absolument infini et l'être fini. « Les panthéistes modernes ont tort, dit-il encore, de « confondre ces deux espèces d'infinités, et de détruire par « cette confusion l'idée du véritable infini, *par rapport au-« quel l'infini potentiel est une limite qui le change en fini.* « La vérité est celle-ci : entre l'infini considéré dans son « être absolu ou dans son rapport à lui-même et le fini il y « a un terme moyen, qui est l'infini potentiel, synthèse de « l'infini et du fini. » (Protologie, vol. I. page 427.)

Ainsi, Gioberti unifie évidemment dans l'être infini la multiplicité des substances finies et prétend néanmoins échapper au panthéisme. Le reproche le plus grave et le plus cohérent qu'il fait à ce système est de borner Dieu à une virtualité infinie et de lui refuser une existence intérieure pour renfermer son être dans cet aspect spécial qui n'est que son rapport au monde. Considéré de cette manière, Dieu ne lui semble avoir d'autre existence que celle du monde; indéterminé et virtuel en lui-même, il n'est plus, en tant que Dieu, qu'une abstraction; toute sa réalité est dans le fini : il vit, s'écoule et se transforme avec lui et alors réellement tout est Dieu.

A ces reproches adressés en général au panthéisme, nous pouvons joindre ceux qu'il oppose particulièrement à Hégel; car ils s'appuient essentiellement sur la confusion de l'infini potentiel et de l'infini en acte qui est son principal chef d'accusation contre le panthéisme. Les voici :

D'abord la doctrine hégélienne de la vérité que son auteur fait consister dans la contradiction, n'est que la doctrine kantienne des antinomies objectivées. Cette transformation a été commencée par Fichte qui a fait du moi l'absolu, et a été achevée par Schelling et Hégel. La vérité est l'idée, et

l'idée est immuable ; en introduisant le mouvement dans l'idée on rend la science impossible, surtout quand ce mouvement consiste dans une contradiction qui affirme et nie les mêmes termes à la fois. Le développement de l'idée n'est pas réel dans l'idée elle-même ou dans l'absolu, il n'est possible et intelligible que dans la nature et dans notre esprit.

En commençant par un être qui est tout en puissance et n'est rien en acte, Hégel part comme le Bouddhisme d'un principe qui n'est pas le premier, mais le second, qui n'est pas le premier absolument, mais le premier relativement. Car si la puissance ou possibilité infinie est le principe immédiat du monde, elle a au-dessus d'elle la réalité substantielle à laquelle elle se rapporte.

Hégel oppose et unit dès le début de sa dialectique l'être en soi et le néant ; mais le néant est le contraire de l'existence finie et non de l'être en soi, car celui-ci est nécessaire et concret, par conséquent non susceptible de négation et d'opposition abstraite.

Le point de départ de Hégel est l'identité de l'être et du néant; mais le néant hégélien est l'exclusion de l'indétermination (être indéterminé). Or, une telle exclusion est la négation des limites et l'affirmation du véritable infini. Le néant de Hégel est donc l'être infini lui-même. Hégel est dupe des mots. Le mot néant a souvent un sens relatif comme toute négation. Le néant de l'indétermination et de la limite est le néant du néant, et partant il est l'être. Car il faut bien distinguer la limite de la détermination ; celle-ci est intérieure, elle n'est pas limitative ; elle ne devient telle que si elle se produit du dehors.

En plaçant une dualité en tête de son système, Hégel se condamne à manquer de principe ; car le principe est unité ; toute division par deux ou par trois ne peut venir qu'après.

C'est la création qui est le vrai *devenir*, car elle s'appuie sur une cause et est rationnelle, tandis que le devenir hégélien sortant d'un être vide et du néant équivaut à une disparition.

Hégel, d'accord en ceci avec tous les panthéistes, transporte dans la sphère du divin et de l'infini ce qui est propre aux créatures et au fini. De là toutes ses erreurs. Au lieu de maintenir en Dieu la causalité seule, il le soumet à l'évolution et par conséquent le mêle au monde.

De là aussi un Dieu qui n'est pas personnel, tandis que l'Idée étant absolument intelligible se pénétre elle-même, n'est égalée que par elle-même, et partant n'est pleinement elle-même que dans sa conscience et sa personnalité. La personnalité, étant la pensée en rapport avec elle-même, n'implique pas nécessairement la limite. La nôtre n'est limitée que parce qu'elle consiste en une pensée finie et imparfaite.

Dieu n'étant pas personnel, mais s'indentifiant avec le processus ou la loi du développement universel dans la philosophie de Hégel, il s'ensuit qu'il n'y a, ni ne peut y avoir de religion dans un pareil système. Car la religion, dont l'essence est la prière, est un dialogue ou commerce entre Dieu et l'homme. Or, Spinoza, Hégel et tous les panthéïstes en font un monologue. L'Idée n'entend ni ne répond, parce qu'elle ne peut ni penser ni aimer. L'homme est ainsi dans l'univers comme dans une solitude, il ne peut parler qu'avec lui-même.

L'Hégélianisme borne tout à la terre, il identifie la raison humaine avec l'absolu, il dépeuple les mondes et transporte dans la philosophie le faux système de Ptolémée.

Il limite le monde, nie le progrès indéfini des êtres et leur approximation sans fin à l'être absolu. En effet il place dans notre conscience l'achèvement de l'absolu et le plus haut degré de son existence. Il commet ainsi deux graves erreurs ; la première consiste à confondre l'absolu avec la création et à admettre dans le premier un *processus* contradictoire ; la seconde est de ne point parvenir à nous donner dans ce même *processus* une expression adéquate du perfectionnement possible du fini ou de la *palingénésie*. Car l'esprit conscient de l'homme terrestre est très-imparfait ; la palingénésie, ou renouvellement du fini, doit être cosmique et non singulière et individuelle. Les hégéliens, au contraire, sont obligés de diviniser la terre et d'admettre qu'elle est, avec ses habitants, le *non plus ultra* de la création ; si bien qu'avec l'avenir du monde, ils nient aussi l'avenir de la philosophie et de la raison. (Protologie, vol. I, de page 584 à 616.) A les entendre, leur maître à clos pour toujours les évolutions philosophiques de l'esprit humain.

Telles sont les principales objections adressées par Gioberti à Hégel et aux panthéistes. Nous n'avons pas caché cependant, on s'en souvient, ni les hardiesses échappées à

sa plume au moment où sa pensée était le plus fortement pénétrée de l'idée suprême de l'unité ni les propositions constantes qui établisssent entre sa doctrine et celle des émanatistes un rapport de ressemblance et même un lien de parenté. Ces thèses nous semblent être essentiellement : 1° l'homogénéité des substances, 2° l'existence du monde en Dieu, 3° l'unité de la potentialité infinie du monde et de la réalité infinie de Dieu. Quant à ses rapports spéciaux avec Hégel, ils s'accroissent encore de cette ressemblance notable que, pour l'un comme pour l'autre, le fond de l'être, qu'il soit fini ou infini, consiste dans la pensée. Car le philosophe italien admet, comme le philosophe allemand, que l'instinct, la sensibilité, le sens commun, l'entendement, la raison ne sont que des degrés différents et hiérarchiques d'une force homogène et que cette force est la pensée. Il entend aussi se rapprocher, par cette manière de voir, de la Monadologie de Leibnitz, suivant laquelle, en effet, les monades sont des forces actuellement ou virtuellement pensantes suivant les les degrés de leurs perception. (*Ibidem*, page 251.)

Il y a néanmoins, d'un autre côté, un point important qui sépare Gioberti de Hégel, outre ceux que nous avons déjà signalés, et qui est décisif parce qu'il exerce son influence sur l'ensemble de ses idées, et ce point est à la fois le principe unique de la science et de l'être, le commencement de la dialectique et l'acte initiateur de la création.

En effet, tandis que Hégel pose en tête de la dialectique deux termes à la fois opposés et identiques, Gioberti en pose trois, dont un absolument premier (l'être) et les deux autres subordonnés mais irréductibles pour notre intelligence (l'acte créateur et l'existant.) Gioberti demeure ici entièrement fidèle à la première forme de sa philosophie et jusqu'à un certain point à l'orthodoxie dont il s'écarte sur tant d'autres questions.

Les preuves qu'il allègue ici pour nous démontrer que nous avons l'intuition de la création n'ont rien qui les distingue de celles qu'il a avancées dans ses autres ouvrages. Car il répète : 1° que nous voyons le contingent comme ayant sa raison et sa cause dans le nécessaire, 2° que nous voyons l'individualité de l'existence. Or l'individualité n'est autre chose, affirme-t-il, que l'idée jointe à l'acte créateur. La faculté qui perçoit l'individu est la perception; et si

l'individu est l'idée jointe à l'acte créateur, il s'ensuit que la perception a pour objet cet acte. (*Ibidem*, page 459.)

La pensée infinie, la pensée finie et leur rapport sont donc pour Gioberti des données primitives, constituant une première opposition et une première harmonie, ou si l'on veut une première analyse et une première synthèse idéale dont toutes les autres dépendent (1). Comment s'opère l'analyse qui est la condition de cette première synthèse? pourquoi l'Etre infini actuellement parfait pose-t-il dans la substance du monde un terme différent de lui-même? C'est là une question insoluble et qui revient à demander pourquoi Dieu agit, pourquoi il est causalité et productivité infinie. La réponse est qu'il agit parce que telle est sa nature, parce qu'il ne peut pas ne pas agir et ne pas être cause. Son activité et son terme à la fois intérieur et extérieur nous sont donnés, il nous est permis d'en connaître le rapport; mais comme toute connaissance humaine les présuppose, nous ne pouvons ni les déduire d'idées antérieures, ni les réduire à l'unité, car ce travail serait une pétition de principe.

La condition même sous laquelle nous saisissons les premiers termes de la dialectique et de la science les rend jusqu'à certain point incompréhensibles, et l'incompréhensibilité affecte surtout le rapport des deux extrêmes (l'être et l'existant). Car nous savons bien que l'être ou la pensée absolue n'est pas seulement l'unité absolue, mais qu'elle est aussi la puissance actuellement infinie du multiple et du fini, qu'elle en est même la cause efficiente; mais l'acte unique qui produit le monde demeure mystérieux quant à la raison de son origine et au comment de sa production.

De là les bornes de la dialectique, de là aussi les limites de la science. De là un point de contact entre la seconde doctrine de Gioberti et le christianisme, et un éloignement correspondant du même philosophe par rapport à Hégel. De là enfin un rapprochement vers Platon et vers sa doctrine sur le rapport de Dieu et du monde.

Pour éclaircir le point le plus obscur de la philosophie et jeter quelque lumière sur la création, Gioberti (chose singulière!) a cherché dans l'histoire des systèmes deux idées sur lesquelles les commentateurs ont presque toujours vai-

(1) Expressions de Gioberti.

nement déployé leurs efforts. On sait en effet quelle place occupent dans la doctrine de Platon la μίμησις et la μέθεξις, deux conceptions avec lesquelles il s'est diversement représenté le rapport de l'idée aux choses finies. Car tantôt il nous dit que les choses existent par imitation, et que par conséquent elles sont les copies des idées, et tantôt il déclare qu'elles existent parce qu'elles participent à leur essence.

Sans doute il ne nous semble pas que Gioberti ait puisé une lumière sans ombre dans ces hypothèses platoniciennes; il est notoire au contraire qu'il en a tiré parfois dans ses œuvres posthumes et surtout dans sa *Protologie* une manière de concevoir et de parler si bizarre qu'elle ressemble en plus d'un lieu à un véritable galimatias. Les mots de *mimétique* et de *métexique* y produisent un jargon si confus qu'il est impossible à l'attention la plus patiente d'en venir à bout. Cependant si l'on fait abstraction de ces défauts dont la mort est peut-être autant et plus comptable que l'esprit du philosophe, on ne trouvera pas dépourvues de valeur les spéculations auxquelles il s'est livré à ce sujet. Car elles ont un double intérêt au point de vue du dogme et de l'histoire. En effet, elles ont d'abord pour avantage de joindre la *mimésis* et la *métexis* par un rapport rationnel et de les délivrer de la contradiction ; ensuite, appliquées à la doctrine de Gioberti , elles la déterminent dans le sens du platonisme ; enfin en commentant et en coordonnant les idées de Platon, elles commentent et coordonnent les idées de l'esprit humain sur la création et la dialectique.

De l'*imitation* et de la *participation* Gioberti fait deux procédés distincts et hiérarchiques qu'il attribue à deux parties également distinctes et hiérarchiques du fini, c'est-à-dire le côté sensible et phénoménal et le côté substantiel ou l'activité, ou ce qu'il appelle aussi l'intelligible relatif. Cet intelligible relatif, cette pensée limitée et active participe, selon lui, à l'idée ; c'est l'idée réalisée : voilà la *métexis*; mais le phénomène qui en émane est à son tour une imitation de l'idée et ne peut être autre chose à cause de sa nature, qui consiste dans l'apparence extérieure et grâce à l'élément intelligible dont il dépend. De cette manière, la *mimésis* ou imitation est l'opération qui , sous l'influence de l'activité régulière des êtres, produit une copie extérieure de l'idée,

et la *métexis*, ou participation de cette activité à l'idée, est la condition et le principe intérieur de l'imitation.

Les rapports de Gioberti avec Platon sur ce point vont encore plus loin ; car le sujet primitif de la *métexis* est, selon lui, unique comme l'âme cosmique de Platon. Comme elle, il n'est aussi qu'un mélange d'idée et d'activité. Il ne ressemble pas moins à la *nature naturante* d'autres philosophes, tandis que la *nature naturée* est identique à la *mimésis*. Car l'idée renfermée dans la *métexis* est l'idée de la nature, et cette idée n'exprime ni une agrégation ni un individu, mais une unité moyenne entre l'unité abstraite de l'une et l'unité concrète de l'autre. (*Protologie*, IIe vol., pages 11 et 12.) La pensée de Gioberti n'est pas toujours bien claire ni bien ferme, touchant l'emploi et l'interprétation de ces termes célèbres du vocabulaire de Platon et nous avons déjà dit qu'il en abuse ; il serait facile en effet de signaler une foule de passages où la *métexis* semble prise tantôt pour l'acte créateur, tantôt pour son effet, tantôt enfin pour le rapport qui existe entre l'un et l'autre. Mais il serait superflu et même jusqu'à un certain point injuste de s'arrêter en détail à ces confusions, car elles sont, dans de certaines limites, des conséquences directes de l'idée même de participation.

Une fois cette idée admise, il est clair qu'une identité partielle se retrouve nécessairement entre le fini et l'infini, entre le monde et Dieu, et que cette identité primitive se répète dans toutes les déterminations et multiplications des êtres. La critique ne peut donc demander à Gioberti pas plus qu'à Platon pourquoi, la participation étant donnée, il y a toujours dans le fini quelque rapport substantiel avec l'infini, pourquoi on retrouve dans l'un quelque chose de l'autre ; mais elle a le droit de leur demander pourquoi ils admettent la participation et comment ils l'admettent ; dans quelles limites, à quelles conditions et sur quelles raisons. Elle doit surtout leur demander d'où viennent les termes entre lesquels la participation a lieu. Or, quant à Platon, il est notoire qu'il a admis hors de l'Etre absolu une matière abstraite et indéterminée dont il a atténué l'essence propre le plus possible et qui n'a d'autre rôle que de fournir un réceptacle aux apparitions phénoménales réalisées et réglées par les idées. Dans ce Dualisme platonicien, qu'il n'est

guère possible de mettre en doute, la participation s'appuie et s'applique à deux termes préexistants; mais il n'en est pas de même du Théisme de Gioberti, qui prétend tout dériver d'un même principe et qui cependant admet entre Dieu et le Monde le rapport de la participation. Ici il faut savoir si le philosophe a identifié la participation avec la création ou s'il les a distinguées et jusqu'à quel point : car, s'il les a identifiées, il a supposé la préexistence du monde qu'il prétend dériver de l'Etre absolu et a tourné dans un cercle. S'il les a distinguées, il faut voir par quel rapport spécial il les a unies. Or, malgré ce qu'il y a trop souvent d'incertain dans son langage, il nous semble en résulter qu'il les a distinguées et unies à la fois sans précisément les identifier, et voici comment. L'individu sensible, ou le phénomène, participe à l'Idée absolue et en devient la copie imparfaite par une série de rapports et de termes qui monte de l'individualité et de ses différences à l'espèce et à ses propriétés, de celle-ci au genre et du genre à l'être universel cosmique, ou à l'existant, ou être total du fini. Mais cette totalité de l'être fini est produite; sa réalité, enveloppée par l'acte créateur, n'est pas contenue dans la vie intérieure de Dieu; elle est son effet et son terme extérieur; c'est pourquoi Gioberti a pu dire, en différents endroits, et soutenir, dans le même livre, que le monde est en Dieu et n'est pas en Dieu : car il est en Dieu s'il s'agit du rapport substantiel de sa réalité à l'acte créateur; il est en Dieu aussi s'il s'agit de sa possibilité infinie identique à l'idée. Sous ce double aspect, et en tenant compte du sens métaphorique inséparable des expressions tirées de l'espace, c'est-à-dire d'un terme inférieur à Dieu, le monde est en lui; mais la manière dont cette inhérence a lieu exclut l'unité des deux substances : car la réalité du monde est posée par l'acte créateur; l'être absolu est cause efficiente de l'unité substantielle cosmique et de ses conditions logiquement préalables, le temps et l'espace, dont Gioberti fait une chose unique. Avec l'entité temps-espace (*cronotopo*) et la substance cosmique, est donnée aussi la virtualité de tous les finis, et, moyennant l'acte créateur, le passage du continu au discret et la génération du multiple.

Gioberti est si loin, du reste, d'identifier absolument l'acte créateur avec la participation, qu'il s'attache à démontrer

que le passage opéré par l'Etre entre le néant et l'existence finie franchit une distance infinie, et qu'en même temps qu'il la franchit, il pose l'être qui en est l'objet. « La causalité infinie, dit-il, diffère de la causalité finie en tant que celle-ci actualise ce qui préexiste en puissance, et celle-là réalise ce qui ne préexiste nullement d'une manière finie » (page 483 de la Protologie, vol. I[er]), mais préexiste d'une manière infinie, ou idéalement (*ibidem*, page 484). L'actualité finie, la réalité du fini, voilà donc ce qui est posé par la cause efficiente, voilà ce qui rend possible la participation de l'idéal. L'Idée pose le fini et se communique à lui. L'Idée s'actualise; sa présence est dans l'Existant, unité substantielle cosmique; mais sa réalité intérieure et son essence n'y passent pas : car elle demeure immuable et éternelle, tandis que le monde est soumis au mouvement et que ses phénomènes s'écoulent.

Il n'en est pas moins digne de remarque que l'élément intelligible renfermé par le monde est immanent, tandis que le phénomène sensible s'écoule seul. Or, avec l'élément intelligible ou l'intelligibilité relative, l'idée projette évidemment quelque chose d'elle-même dans le monde, l'idée se divise et produit d'abord dans l'idéal le multiple qu'elle transporte dans le réel. Cependant dans l'ordre idéal, c'est-à-dire en elle-même, l'idée demeure égale à elle-même ; ses divisions ne sont que déterminations; son unité absolue n'est pas brisée, le terme même dont naissent toutes les limitations et oppositions cosmiques, l'*existant* ou le *fini*, considéré idéalement, est infini. Sa réalisation seule est proprement finie, successive et étendue.

Il est donc avéré que, suivant Gioberti, l'acte créateur, avant d'être un instrument de la *métexis*, en pose la condition dans l'*existant*, ou autrement encore, dans la substance finie.

Cette réalisation plonge en partie dans le mystère; son essence n'est pas entièrement compréhensible ; elle nous échappe parce que nous ne pouvons pénétrer dans l'acte créateur qui la produit, parce que nous ne pouvons parvenir non plus à la substance intime de l'être fini et à son activité première. Mais ces limites une fois posées, il devient possible de saisir le rhythme qui gouverne l'idée en elle-même, de le voir se reproduire dans le monde et dans la science, d'en dominer les ondulations sans nombre à travers les espaces

immenses de la pensée comme dans les régions interminables de l'existence réelle ; car la vie est une comme l'univers et l'idée. La vie créée et cosmique est une participation de la vie incréée, divine et idéale; une même dialectique gouverne l'ordre des pensées, et la marche des êtres. Car au sein de l'idée unique, l'Être, l'Existant et leur Rapport forment le type inaltérable de toute opposition et de toute harmonie et leur génération idéale se reproduit dans la sphère extérieure du temps, de l'espace et du mouvement. La nécessité idéale qui a sa source et son siége dans la pensée absolue rattache d'une manière indissoluble le fini à l'infini et fait tour à tour sortir le monde de Dieu et y revenir.

Pour bien saisir la position que Gioberti a voulu prendre dans cette doctrine entre Platon, Hégel et le Christianisme, il serait très-utile d'examiner particulièrement tous les aspects sous lesquels il considère sa *métexis*, et l'usage qu'il en fait pour concilier non-seulement les doctrines platoniciennes, hégéliennes et chrétiennes, mais mêmes les stoïciennes et en général les idées les plus importantes de la métaphysique ancienne et moderne. Nous avons déjà vu qu'une semblable conciliation rentre selon lui dans les fins que la philosophie se propose ; aussi n'est-il pas d'effort qu'il n'ait tenté pour y arriver, si bien qu'on ne saurait dire si ce sont ses idées qui s'associent, par affinité, aux doctrines qu'il cherche à réunir et à fondre avec les siennes, où ces doctrines elles-mêmes qui produisent ses idées. Tandis que dans les ouvrages publiés de son vivant, le philosophe n'apparaissait pour ainsi dire que derrière l'avocat et le politique, ici le penseur se dépouille de ses déguisements et de ses rôles accessoires ; ce n'est même pas le penseur occupé de sa contenance devant le public, mais le penseur en présence de lui-même, le chercheur avec la vérité pour témoin et pour idéal.

Aussi dans cette nouvelle situation d'esprit son langage devient-il largement conciliant autant que sa pensée. Non seulement Hégel et Kant sont parfois l'objet de ses éloges, mais Descartes lui-même, celui qu'il accusait d'être le père de tous les mauvais systèmes des temps modernes ; Descartes qu'il accouplait avec Luther en tête de l'armée maudite des philosophes hétérodoxes, trouve grâce devant lui, ou s'il le critique, c'est en des termes qui ne blessent point la dignité de la raison.

Gioberti a ainsi retrouvé à la fin de sa carrière son véritable caractère et, on peut le dire, le vrai caractère de tous les penseurs célèbres de la Péninsule.

L'étude des œuvres posthumes de Gioberti est extrêmement intéressante à ce point de vue. Car la doctrine qui y est contenue n'est en grande partie qu'un effort sincère pour séparer dans les spéculations profondes de Hégel ce qui est vrai et solide, de ce qui répugne aux faits ou ne résiste pas au raisonnement. Atténuer les affirmations absolues du philosophe de Stuttgard, les tempérer par les vérités qui les limitent, les déplacer pour les mieux établir et les réduire à leur juste mesure, substituer l'union à l'identification, la distinction à la séparation, et l'une et l'autre à la négation, est le travail constant et consciencieux auquel on voit s'appliquer Gioberti dans sa Protologie, et certainement le sens des faits et la tendance pratique le guident dans l'usage compliqué et laborieux de ces opérations.

Ainsi Hégel fait de Dieu le *processus* de l'univers et la *relation vivante*, à la fois une et multiple de toutes les parties du grand tout. Gioberti attache aussi la plus grande importance aux relations qu'il regarde comme une partie de l'idéal, mais distinguant la vie intérieure de Dieu et la relation que l'Idée soutient avec elle-même d'avec celle qu'elle a avec les choses, et d'avec les rapports cosmiques, il place ceux-ci dans l'unité substantielle du monde. Cette unité, sujet de la vie universelle, du mouvement, du développement et du progrès, participe à l'Idée par l'acte créateur. C'est en elle et non en Dieu qu'il faut, selon lui, chercher cette pensée instinctive de la nature qui, de forme en forme et de réalité en réalité, parvient à produire l'être humain où elle se pense elle-même; de sorte que c'est la nature et non Dieu qui prend conscience dans l'homme.

C'est également dans la substance de la nature et non dans celle de Dieu qu'ont lieu le devenir, la transformation, le progrès et le renouvellement. Car son unité contient les contraires en puissance, son activité les divise, les oppose et les harmonise. Soumise à l'acte créateur dont elle participe et par lui à l'Idée, où elle a sa raison d'être et son type, elle passe, dans son mouvement perpétuel, par les deux cycles de la création, tirant de l'unité la multiplicité et de la multiplicité l'unité; produisant l'individu sensible, qui n'est que

la pensée active enveloppée dans le phénomène et déployant l'intelligibilité intérieure des choses sensibles par le progrès de la raison dans les mondes, constituant enfin les différents ordres d'existence, puis les brisant ou les transformant par ses évolutions quand les temps palingénésiaques sont arrivés.

Gioberti n'a garde aussi de nier l'importance de l'unité dans la vie universelle au point de vue du rapport de l'intelligence et de son objet. Au contraire, cette unité lui semble comme à Hégel, indispensable pour obtenir d'une manière rationnelle l'explication de ce rapport. Autrement, ce fameux pont de communication, qui a fait le désespoir de tant de métaphysiciens depuis les observations critiques du philosophe de Kœnigsberg lui paraîtrait introuvable. L'unité cosmique, sujet substantiel de toutes les relations du fini, siége de la *métexis* ou participation universelle des choses créées, explique au contraire que le sujet et l'objet s'accordent et coïncident dans la pensée, et que la même harmonie existe entre l'intellection et la sensation, du moment que le monde n'est qu'une activité instinctivement et perpétuellement pensante qui s'enveloppe sous des apparences et des formes phénoménales qu'elle produit elle-même, mais qui brise aussi son enveloppe et se retrouve en présence d'elle-même. C'est à cette condition que lá pensée représente la sensation, et la sensation la pensée; que le sensible est la copie de l'intelligible, et l'intelligible la copie de l'Idée. Ces rapports, ces harmonies, ces représentations, ne sont possibles qu'à la condition qu'il y ait unité et continuité dans l'être, qu'une même logique guide sur leurs lignes respectives la nature et l'esprit, et les réunisse par une origine et un sujet commun. Mais ce sujet n'est pas Dieu, ou du moins n'est pas immédiatement Dieu, car entre sa vie intérieure et le monde, il y a l'acte créateur. (Pour tout ce qui précède, V. principalement les pages 54, 77, 83, 99, 133, 139, 142, 143, 150, 527 et 532 du vol. III de la Protologie.)

Les dernières spéculations de Gioberti ne sont pas moins conciliantes et sages relativement à la double question des contradictions et de la dialectique dont l'importance familière aux anciens a été comme on sait renouvelée et augmentée par Hégel. Gioberti distingue soigneusement les contraires des contradictoires, admet les premiers dans la

nature active et intérieure, dans la *métexis*, les seconds dans son effet extérieur, dans la *mimésis*, c'est-à-dire dans le phénomène sensible et son écoulement, placé entre la vie et la mort, siége des oppositions et des contrastes les plus divers, copie brisée et variable de l'Idée ; cette décision est semblable à celle de Platon qui admettait les oppositions entre les idées, mais reléguait les contradictions dans le monde sensible, et qui reliait les premières entre elles et avec les phénomènes par la participation.

Ainsi sur les traces de Platon et du Christianisme, moyennant la métexis et la création combinées, l'identité partielle est substituée par Gioberti à l'identité absolue des Hégéliens sans cependant que l'unité de l'univers soit brisée. Car l'Idée et sa causalité éternelle sont la condition supérieure de toutes les relations idéales et de l'unité substantielle du monde. Gioberti ne cesse de répéter que l'acte créateur enveloppe et garantit tous les rapports, et qu'il est la source de la vie universelle et de son ordre idéal, c'est-à-dire de la dialectique.

Sur cette partie importante de l'Idéalisme, Gioberti suit également une voie intermédiaire entre Platon et Hégel et s'il y a un côté vers lequel il penche avec plus de décision, c'est celui de Platon. Il est vrai qu'on trouve plutôt dans la Protologie une idée générale qu'une description particulière de la dialectique, il est vrai aussi qu'on n'y rencontre ni une analyse détaillée des catégories ni une étude des différentes sphères où elles s'appliquent, ni une déduction régulière de leur ordre et de leur suite ; de sorte que nous ne pouvons en tirer ni le développement de quelque partie partie spéciale de la dialectique comme par exemple de celle qui regarde l'idée du bien dans le Philèbe, ou les idées de l'être, de l'un et du divers dans le Parménide et le Sophiste, ni ce déroulement ingénieux et grandiose de pensées engrenées les unes dans les autres comme les roues dentées d'une machine merveilleuse avec lequel le génie de Hégel a cru reproduire le mécanisme de l'univers.

Cependant les considérations du philosophe italien sur la dialectique achèvent de nous faire connaître l'esprit général de sa nouvelle philosophie.

Il y a entre Gioberti et Platon trois points de contact remarquables à ce sujet : 1° l'immutabilité des idées au sein

de Dieu ou de l'Idée suprême ; 2° la participation des idées entre elles ; 3° la participation des idées à la vie du monde, ou plutôt en sens inverse la participation du monde aux idées.

Il y a également entre lui et Hégel trois points communs que voici : 1° les idées procèdent toutes d'une idée unique dans laquelle les contraires s'identifient et s'unissent ; il y a une base commune à toutes les idées qui peuvent se transformer les unes dans les autres ; 2° les idées premières dont toutes les autres dépendent, sont les catégories et les catégories procèdent par couples et par triades. Prises par couples elles sont des oppositions entre deux termes contraires ; mais entre ces extrêmes survient un troisième terme qui les rapproche et les concilie ; 3° le mouvement de la dialectique produit le développement régulier et gouverne la marche universelle des êtres.

Cette double alliance avec Platon et Hégel est-elle possible et légitime ? Gioberti parvient-il à maintenir une sorte de balance entre l'un et l'autre, ou au lieu de produire la paix entre leurs doctrines, introduit-il des éléments de discorde dans la science ? Il semble, en effet, qu'il y ait contradiction à admettre d'un côté la transformation des catégories les unes dans les autres, et à recevoir d'autre part la participation platonicienne comme le vrai lien des idées. Cependant ces transactions en apparence forcées ne paraîtront pas inconciliables si l'on considère que l'identité des contraires ne se produit pour Gioberti d'une manière absolue qu'en Dieu, dans la plénitude et l'unité de son être intérieur, que leur division et apparition distincte ne commence réellement qu'avec l'acte créateur ou la réalisation extérieure de la pensée.

C'est à cette condition que le fini apparaît avec son opposition à l'infini, que le premier contraste se montre avec la première harmonie ; le fini et l'infini sont les extrêmes primitifs, la création est la première copule ; or, dans toute la suite qui en dérive, extrêmes et copules, oppositions et harmonies, portent l'empreinte de cette première triade, la supposent et en sont dominées. C'est donc de la valeur et de la signification de la première division et de la première synthèse que dépend le sens de toute la dialectique ; si celle-là est l'unité de la négation et de l'affirmation absolue, s'il y a transformation totale entre des termes contradictoires, la

dialectique de Gioberti ne sera que la dialectique hégélienne; il aura essayé vainement de la combattre et n'aura fait en réalité que la reproduire ; mais si au contraire Gioberti pose au commencement de la science et de l'Etre deux termes et une copule irréductibles , sa dialectique aura un tout autre sens. Or c'est ce qui arrive. L'Etre , l'existant et la dépendance ontologique de l'existant vis-à-vis de l'Etre, composent une première proposition et un premier rapport dont les termes sont irréductibles et non convertibles. Car la dépendance dont il s'agit est une création, et la création n'est pas entièrement compréhensible. C'est une causalité imparfaitement intelligible qui ne s'éclaire faiblement que par l'idée de participation. Pour être parfaitement comprise, elle devrait se résoudre en une identité absolue, tandis qu'elle s'arrête pour notre intelligence aux bornes d'une identité partielle.

Ainsi, malgré les ressemblances qui, sur le terrain de la dialectique semblent le rapprocher de Hégel, Gioberti est toujours loin de lui et demeure plutôt fidèle à l'école de Platon.

Gioberti admet avec Hégel la haute et universelle importance des catégories ; mais il ne les range pas toutes sur la même ligne ; tantôt elles se suivent en se déduisant, tantôt elles coëxistent sur des lignes parallèles ; elles se divisent conformément aux termes de la formule primitive à laquelle elles se rapportent, car elles sont divines et incommunicables (*Être*), mathématiques ou médiatrices (*création*), cosmiques et communicables (*existant*). Elles forment sans doute une organisation idéale, et cette organisation embrasse les rapports des termes compris dans chaque couple et les rapports des couples entre eux. Cette organisation est contenue virtuellement dans la formule idéale et largement développée dans l'encyclopédie scientifique.

Outre l'entrelacement des couples catégoriques, il y a une transformation et une identification entre eux, et cette métamorphose supposant, comme toutes les autres, un mélange du *même* et du *divers*, a pour condition de son identité l'unité de l'idée absolue, et pour cause de sa diversité, l'activité créatrice considérée dans sa direction initiale ; quant à l'harmonie qui existe dans les couples dialectiques et les change en triades, elle dépend de la

finalité du même acte créateur. (Pages 252 et 255 du vol. I de la Protologie.)

Les paroles que nous venons de citer montrent clairement que la transformation admise par Gioberti ne dépasse pas la participation platonicienne ; car elle a pour base l'acte créateur ou la division primitive de la pensée infinie dont la position extérieure et finie n'est pas compréhensible. Elles s'accordent avec ce qu'il enseigne ailleurs touchant les opérations dialectiques qui procèdent tantôt d'un terme supérieur à un inférieur ou *vice versa*, et tantôt du semblable au semblable, avec sa manière de considérer l'acte créateur qu'il place au-dessus des catégories comme au-dessus de la nature, et avec l'Idée de l'être qu'il regarde, comme une catégorie, sous un point de vue, et comme la réalité vivante et concrète de l'absolu sous un autre.

La possibilité de transformer les catégories cosmologiques les unes dans les autres peut, il est vrai, avoir pour fondement l'unité de la substance cosmique, c'est-à-dire cette réalité unique et finie, moyenne entre l'individualité et la généralité, dont la dialectique, aidée de l'expérience, tire les formes diverses des êtres ; mais cette métamorphose s'arrête au fini. Car si la chaîne des catégories se prolonge au-delà, ce n'est qu'en traversant l'acte créateur, et en se perdant, par son extrémité, dans le sein mystérieux de l'unité absolue, ce qui ôte à la transformation dont il s'agit toute signification panthéistique.

Gioberti n'est donc pas d'accord avec Hégel sur l'unité, l'étendue et les procédés de la science. Sa dialectique n'est pas la méthode absolue, pas plus que la philosophie n'est la science absolue ; l'une et l'autre sont le degré le plus élevé que l'homme puisse atteindre dans sa marche vers l'Idée, mais elle n'aboutissent pas à l'identification de l'intelligence humaine avec l'intelligence divine. Gioberti admet et détermine les limites de notre pensée, tandis que pour Hégel il n'y en a pas.

Il s'ensuit que, pour l'un, la dialectique est plutôt un art qu'une science véritable, tandis que, pour l'autre, elle est la méthode absolue de la science parfaite. N'appartenant pas à la science divine, la dialectique s'applique au monde et non à Dieu. Aussi Gioberti se la représente-t-il comme un mouvement de la pensée finie, de la pensée se réalisant dans

le temps et dans l'espace et s'identifiant avec la vie du monde. Elle est pour lui la marche régulière du fini et non le développement de l'infini. Le fini sort, pour ainsi dire, de l'infini et y rentre, il s'en éloigne et s'en approche, suivant le système universel de l'existence. C'est en lui, et non dans l'absolu, qu'ont lieu les oppositions et les luttes, les affirmations et les négations simultanées ou successives, et le mouvement qu'elles entretiennent ou dont elles naissent, a sa cause dans l'union du fini avec une virtualité infinie qui le pousse à se transformer sans cesse et à se rapprocher de l'infini en acte. Mais ces contrastes diffèrent de la contradiction. Hégel a eu tort, selon Gioberti, de substituer les contradictoires aux contraires et de transporter ceux-là de l'*existant* à l'*Etre*.

Du reste, Gioberti n'admet ni l'unité des contradictoires qu'il regarde, ainsi que Platon et Aristote, comme une destruction de la réalité et de la science, ni l'identité des contraires, entre lesquels il place seulement l'harmonie suivant en cela les traces de Pythagore, qu'il se flatte de concilier avec Hégel et Kant. (Pour tout ce qui précède sur la dialectique, voir surtout les pages 252, 254, 255, 256, 266, 618, 628, 630, 640, 642, 643 et, en général, tout l'Essai sur la dialectique à la fin du Ier volume de la Protologie.)

Nous terminerons ces indications sur la doctrine dialectique de Gioberti par la citation d'un passage qui nous semble en indiquer clairement l'esprit et la portée. « La dialectique ou conciliation des contraires, dit-il (page 629 et suiv. du vol. Ier déjà cité), est extérieure ou intérieure.

« La première s'exerce sur l'écorce des idées et des choses, elle est, par conséquent, superficielle et apparente. Telles sont, en tout ou en partie, les conciliations tentées jusqu'à présent entre divers systèmes philosophiques, entre la révélation et la raison, la grâce et le libre arbitre : des conciliations, qui n'accordent rien et cachent la difficulté loin de la détruire. Tel est aussi l'éclectisme ancien et moderne. La seule vraie dialectique est celle qui est intérieure et procède du fond de la pensée.

« La dialectique intérieure est parfaite en elle-même; mais le seul être qui la possède dans sa plénitude est Dieu, dialecticien par excellence. Personne ne peut comprendre parfaitement la dialectique de la création si ce n'est le

Créateur. L'homme ne peut l'atteindre parfaitement parce qu'elle est infinie ; c'est pourquoi la dialectique humaine est progressive, comme toute chose imparfaite et finie. Elle ne le serait pas si, en un temps et en un lieu donné, l'homme pouvait la posséder complétement. Or, une dialectique incomplète veut dire un accord incomplet; voilà en quel sens je dis que le véritable dialecticien se contente d'un accord semblable, laissant aux siècles futurs le soin de l'achever. Ainsi donc, précisément parce que l'homme doit se proposer l'idéal de la dialectique parfaite, il doit aussi se résigner dans la pratique aux défauts qui résultent de notre condition. Celui qui force les choses pour éviter des défauts inévitables, au lieu d'atteindre le but qu'il se propose, c'est-à-dire une dialectique accomplie, tombe dans les chimères ou dans la sophistique. »

Nous croyons que ces paroles achèveront de détruire les doutes qu'on pourrait encore conserver à l'égard des différences qui séparent la dialectique hégélienne de celle de Gioberti. Le philosophe de Turin admet l'unité de toutes les vérités dans la pensée absolue et leur division dans la pensée finie. Il admet que cette division n'est pas arbitraire, qu'elle se rattache à l'activité de la pensée infinie, que cependant nous ne pouvons pas en pousser la vérification jusqu'à la ramener à une identité absolue.

Le fil logique qui conduit d'une catégorie à une autre, le rapport le plus intime qui relie ensemble les idées est la participation. Voilà à quelles limites s'arrêtent pour nous les communications de toutes les parties du monde idéal. Déduire toutes les vérités d'un seul principe est impossible, faire de la philosophie la science parfaite et définitive est une chose qui répugne trop aux conditions de notre pensée. Dans ces bornes, il admet un rapport universel entre toutes les vérités, une inhérence circulaire des unes aux autres, une influence réciproque, quoique différente, des principes sur les conséquences et des conséquences sur les principes. La *monarchie tempérée des principes* est, selon lui, l'expression la plus vraie du régime de la science, la formule la plus exacte de la vraie méthode et la plus contraire à l'esprit systématique et exclusif. (V. le préambule de la Protologie.)

Nous avons dit que les germes de la nouvelle doctrine que nous venons de recueillir dans les œuvres posthumes

de Gioberti se trouvent dans les ouvrages publiés de son vivant et surtout dans les Prolégomènes à la Primauté, imprimés à Bruxelles en 1845. C'est, en effet, ce livre qui marque la transition entre la première philosophie de Gioberti et la seconde, et c'est surtout dans ce qu'il renferme sur la dialectique qu'il faut en chercher la preuve. Nous y trouvons effectivement, avec les oscillations et les incertitudes dont la pensée de Gioberti, toujours en mouvement, n'est jamais exempte, les idées les plus essentielles du philosophe de Turin sur cette méthode. C'est la même importance accordée à l'acte créateur dans sa constitution, la même distinction de l'unité primitive, de la division et de l'harmonie des contraires ; c'est la même déférence à Platon, la même admiration pour le génie de Hégel avec non moins de réserves et d'objections pour sa méthode et sa doctrine. Ici encore la dialectique est décrite et pratiquée comme un art plutôt que comme une science ; c'est l'imitation réfléchie d'un type divin et l'exercice d'un tact particulier du génie plutôt que l'application d'un ordre d'idées et d'un procédé parfaitement déterminé dans sa forme et son contenu. (Sur la Dialectique dans les Prolégomènes, voyez surtout de page 14 à 22, pages 455 et suivantes, 514 et suivantes, édition de Capolago, 1846.)

Ces rapports entre les Prolégomènes et la Protologie sont importants : car ils établissent entre la première et la seconde philosophie de Gioberti une gradation qui éloigne toute idée d'un revirement brusque, arbitraire ou produit par la passion.

L'esprit de Gioberti, éminemment progressif, s'est développé de lui-même et les événements extérieurs ont aidé à son émancipation complète, voilà le vrai. Sur ce point, nous nous écartons également des amis trop passionnés et des ennemis de Gioberti. Les uns, heureux de le trouver en contradiction avec lui-même, opposent Gioberti de 1840 à Gioberti de 1850, et l'accusent d'une palinodie honteuse, ce sont surtout les pères jésuites, rédacteurs de la *Civiltà Cattolica* (revue qui se publie encore aujourd'hui à Rome) ; les autres s'affligeant à la seule idée que Gioberti ait pu changer d'opinion, affirment, avec une étrange assurance, qu'il a été immuable dans sa pensée comme les partisans de ce culte trop matériel et de cette orthodoxie étroite auxquels il a fait la guerre dans ses œuvres posthumes.

Parmi ceux qui soutiennent la constance inaltérable de l'orthodoxie de Gioberti, se trouve M. Massari, un des membres les plus éclairés et les plus libéraux du Parlement italien, et son avis est d'autant plus grave qu'il a été l'ami intime et le disciple dévoué du philosophe de Turin. Dans les préfaces qu'il a placées en tête de la Réforme Catholique et de la Philosophie de la Révélation, cet avis est soutenu avec la chaleur des sentiments inspirés par une profonde amitié et une conviction sincères. Nous respectons ces sentiments, mais nous ne pouvons partager son jugement. Pour nous, Gioberti perd au lieu de gagner à cette prétendue immobilité de croyances et d'idées dans laquelle on prétend reconnaître la première qualité de son esprit. S'il y a du mérite à concevoir de bonne heure une grande idée et à demeurer, pendant toute sa vie, fidèle à la vérité essentielle qu'elle renferme, Gioberti a eu ce mérite, nous ne le contestons pas; nous sommes en cela parfaitement d'accord avec M. Massari, et nous trouvons, comme lui, cette idée dans les vues de Gioberti sur la création. Mais nous ne croyons pas moins digne d'estime l'intelligence qui, s'apercevant des erreurs qu'elle a embrassées, a le courage de s'en corriger; Gioberti a eu ce courage et nous l'en louons. M. Mamiani a fait aussi ses confessions et nous n'avons pas lieu de nous en plaindre. Que gagne le philosophe à s'obstiner à défendre, pendant toute la seconde moitié de son existence, les idées qu'il a hasardées avec précipitation dans la première, surtout quand il s'aperçoit qu'il n'est pas dans le vrai? Rien, selon nous, si ce n'est de forfaire à la vérité et à la conscience et de discréditer la philosophie.

Mais, pour ce qui regarde Gioberti, il y a peut-être moyen de nous entendre avec ses amis : car, s'ils soutiennent que Gioberti est resté chrétien, nous sommes d'accord; s'ils maintiennent qu'il est resté catholique, nous demandons de quel catholicisme ils entendent parler; du catholicisme des œuvres primitives ou du catholicisme des œuvres posthumes, du catholicisme romain ou de celui dont l'idée échauffait l'âme religieuse de Gioberti dans ses dernières années? A coup sûr, ou nous ne savons lire, ou ces deux catholicismes diffèrent étrangement. Cette différence, que nous avons déjà fait ressortir, est précisément pour nous le vrai mérite de Gioberti touchant la philosophie et ses rapports avec la reli-

gion. C'est par elle qu'il se présente comme un médiateur entre le présent et l'avenir. Oui, Gioberti est catholique, mais d'un catholicisme tellement réformé et rapproché de la philosophie, que l'âme la plus sincèrement soumise à l'autorité de la raison n'aurait pas de peine à l'accepter.

Il est, du reste, inutile de débattre longuement la question de savoir jusqu'à quel point Gioberti a été rationaliste : car il a posé lui-même les bases de son rationalisme, et quoique, à vrai dire, on trouve dans ses fragments des morceaux qui sont trop conformes au catholicisme exclusif et théologique de ses premiers ouvrages, ce qui conduit à supposer que tout, dans ses œuvres posthumes, n'appartient pas à la dernière période de sa vie et de sa pensée ; nous croyons toutefois, avec M. Franchi, que ceux qui sont familiarisés avec les doctrines et les évolutions philosophiques, politiques et religieuses de l'esprit de Gioberti peuvent discerner dans ce mélange le nouveau de l'ancien. (V. Franchi, *La Filosofia delle scuole Italiane*, Introduction, page 82 ; deuxième édition. Florence, Le Monnier, 1863.)

« Le rationalisme peut être considéré, dit Gioberti, comme « négatif et comme positif. En tant que négatif il est con- « tradictoire au surnaturel ; en tant que positif il n'en est « que le contraire. S'il est de la première espèce, il nie le « surnaturel et l'incompréhensible ; s'il est de la seconde, « il veut trouver un élément naturel et compréhensible. Or « la vérité est que dans le surnaturel et l'incompréhensi- « ble il y a un élément naturel et intelligible, qui, loin d'ex- « clure, renferme d'une manière synthétique l'élément con- « traire. L'élément naturel du surnaturel c'est l'origine et « le commencement ou l'accomplissement et la fin chrono- « logique ; l'élément intelligible de l'incompréhensible est « le commencement et l'achèvement logique. Ainsi, par « exemple, le miracle est naturel comme fait cosmogoni- « que ou palingénésiaque. Les mystères de l'incarnation et « de la rédemption sont intelligibles comme achèvements « de la création. Qu'on en dise autant des autres mystères. » Gioberti ajoute que la science doit réduire à des éléments naturels les phénomènes et les idées dont les miracles et les mystères se composent, mais que leur causalité doit être cherchée dans un rapport spécial à l'acte créateur, considéré comme principe d'initiation ou de perfectionnement et de

transformation dans les divers ordres et phases des existences cosmiques (pages 15 et 16, et *passim* de la Philosophie de la Révélation); de sorte que le rationalisme orthodoxe consiste suivant lui à transporter le surnaturel des faits particuliers et isolés dans l'être universel, c'est-à-dire dans l'acte créateur et dans la palingénésie. Le rationalisme orthodoxe consiste, suivant lui, à transporter le surnaturel des faits particuliers et isolés dans l'acte universel de l'être qui est à la fois créateur et palingénésiaque. De cette manière, ajoute-t-il, on n'annule pas le surnaturel, on le transporte, ou plutôt on l'universalise et on l'unifie. (*Ibidem*, page 26.)

Après ces explications ne sommes-nous pas autorisés à dire que Gioberti ressemble à un de ces hardis penseurs de la fin du xve siècle dont les livres honorent encore la science moderne et qui dès lors, et bien avant la réforme, ont cherché à transformer l'Eglise et le dogme par un rationalisme de cette sorte. Comme eux Gioberti ne nie pas la révélation, mais il l'explique, la limite et l'accorde avec la philosophie dans une synthèse déterminée par une conception vaste et hardie de l'univers. Il est impossible de lire ce que Gioberti écrit sur la palingénésie et son rapport aux miracles sans penser à Pomponat. Sa manière de voir sur l'élément surnaturel des religions et les rapports qui les unissent entre elles le rapproche aussi beaucoup de Ficin; son opinion sur l'acte créateur et sa relation avec l'incarnation et la personne du Christ, le rend presque disciple du cardinal Cusa, duquel du reste on trouve le panégyrique dans les Prolégomènes. (Pages 491, 492, édition Capolago, 1846.)

On sait en effet de quelle manière Pomponat expliquait les miracles. Il n'en niait pas l'existence, mais il les regardait comme des événements extraordinaires périodiques; telles seraient l'institution et la chute des religions positives, des civilisations et des empires dont il les croyait les signes avant-coureurs et les accompagnements nécessaires. Il les croyait constants dans leur périodicité comme le mouvement des corps célestes et du ciel lui-même, réguliers comme la finalité immuable du monde. Les miracles n'étaient pas pour lui surnaturels dans le sens d'une interruption de l'ordre universel de la nature, mais naturels en tant que liés à la vie du monde et composant le cortége inévitable de la cor-

ruption et du renouvellement des choses d'ici-bas. Le philosophe de Mantoue transportait donc le miracle dans une sphère où il cessait d'être contraire aux lois cosmiques, et où cependant par sa rareté et sa contradiction avec l'expérience habituelle des hommes il assumait la physionomie du merveilleux. (Voir à ce sujet le chapitre x du livre de Pomponat, intitulé : *De Incantationibus*, page 110 et suivantes de l'édition de Bâle, et *ibidem*, page 294 et 295, où il est dit que les miracles *pro tanto dicantur miracula, quia insueta et rarissima facta, et non secundum communem naturæ cursum, sed in longissimis periodis.*)

Gioberti fait à peu près de même ; il ôte au miracle son caractère d'isolement et de particularité exceptionnelle, le rapporte, comme Pomponat, au commencement et à la rénovation des grandes périodes historiques et il le fait rentrer par un détour rationnel dans l'ordre général de l'univers.

Quant à Ficin sa pensée sur les religions est clairement exprimée dans son livre sur la Religion Chrétienne. Il y démontre qu'il y a une religion naturelle et qu'elle est le patrimoine du genre humain (Chap. I) : il soutient que toutes les religions ont du bon et que la chrétienne seule est pure et sans mélange d'erreur ; car la vraie religion est celle qui, suivant le précepte évangélique, enseigne à adorer Dieu par la bonté des actions et des sentiments. (Chap. IV.) Cependant la variété des religions est harmonique et concourt à la beauté du monde moral. (*Ibidem.*) Enfin le christianisme s'accorde avec le platonisme, et le Christ n'est que l'exemplaire divin de la vertu se manifestant aux yeux des mortels. (*Ibidem*, chap. XXIII.)

Le cardinal Nicolas de Cusa, le vrai maître de Giordano Bruno, que Gioberti comptait avec raison parmi les hommes les plus illustres dont la philosophie s'honore, professe en théologie des opinions dont la hardiesse et l'élévation sont pour beaucoup dans les doctrines du philosophe de Turin. Nous avons déjà indiqué plus d'une fois les ressemblances qui existent entre l'un et l'autre au sujet du rapport du fini à l'infini. Le penseur italien adopte l'expression de *Deus contractus* et l'applique au monde ; pour l'un comme pour l'autre, le monde est une limitation ou actualisation extérieure de Dieu, et Dieu la réalité absolue qui contient le monde en puissance, la possibilité transcendante du monde.

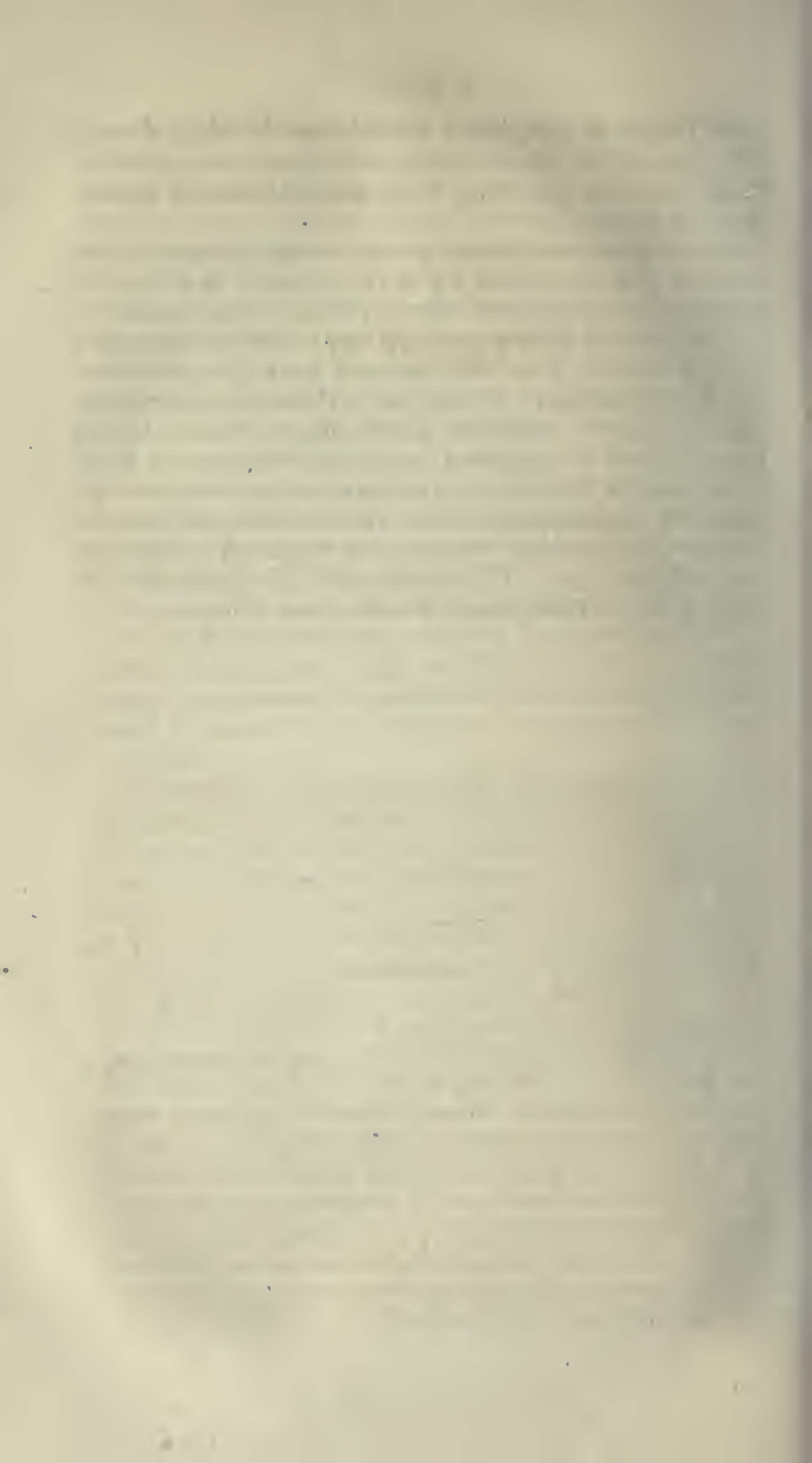
L'un se représente la création comme une réalisation de l'idée accompagnée d'une participation entre l'effet et la cause (*métexis platonicienne*), l'autre y voit une concentration ou condensation des idées (*contractio, complicatio*), qui commence à l'universel et se termine au concret et à l'individu.

Or, que dit Gioberti au sujet des religions, du christianisme et de leur rapport? Il nous dit que les religions sont toutes des effets de l'acte créateur, qu'il y a entre elles des gradations de bonté et de valeur morale qui correspondent à autant de déterminations dans l'activité créatrice; que partant, entre la révélation chrétienne et les faux cultes, il n'y a ni saut ni intervalle infini; que tout se tient, naturel et surnaturel, religion humaine et religion divine; que tout est gradué et mesuré sur l'intensité de l'action créatrice (V. Philosophie de la Révélation, page 6). C'est pourquoi le Christianisme achève, suivant Gioberti, purifie et réforme plutôt qu'il ne détruit les autres religions. Le Christ est l'Homme-idée, l'idée personnifiée (pages 304 et 305 *ibid.*), le seul individu dans lequel l'actualisation du type réponde pleinement à son excellence intérieure, et coïncide parfaitement avec elle.

Tous deux, ces philosophes, ont attaché un grand prix à la dialectique, en ont proclamé l'universalité et la puissance, et rentrent dans cette famille de penseurs qui, par un effort prodigieux d'imagination et d'intelligence, ont tenté de découvrir la méthode et la science universelle, sans cependant méconnaître les limites de l'esprit humain; philosophes plus encore que théologiens, ils ont oscillé entre l'émanatisme et la doctrine chrétienne de la création. Ils ont essayé de trouver une explication rationnelle de la Trinité qu'ils ont ramenée à une génération intérieure d'attributs et de déterminations fondamentales; comme Ficin et les plus religieux des rationalistes modernes, ils ont essayé de rendre compte de l'incarnation et de la rédemption par un rapport de l'idée à l'humanité. L'incarnation, c'est l'Idée arrivant par le Christ à la plus haute possession possible d'elle-même; la rédemption, c'est encore l'Idée perfectionnant par le Christ le monde humain. Le Christ, dit le cardinal Cusa, est l'acte le plus parfait de l'intelligence, parce qu'il est la réalité la plus parfaite du rapport intellectuel de l'homme à Dieu, suprême intelligible;

il est l'union la plus grande possible avec la vérité divine. (V. page 500 du volume contenant les œuvres complètes de Cusa, édition de Bâle, livre V des *Exercitationes* et *passim* dans les œuvres.)

On comprendra aisément que la seconde philosophie de Gioberti n'ait pas produit sur le clergé italien la même impression que la première. Outre l'obstacle que l'imperfection des œuvres posthumes où elle est renfermée opposait à son influence, il y en avait un autre non moins considérable dans sa hardiesse. Condamnée à Rome par la congrégation de l'Index et combattue par les Jésuites dans la *Civiltà Cattolica*, elle a cependant trouvé un défenseur en Sicile dans l'abbé Di Giovanni, qui en a exposé la partie théologique et s'y est montré favorable, non sans faire ses réserves sur un certain nombre de points importants. (V. un écrit de ce professeur sur la Philosophie de la Révélation de Gioberti, Palerme 1859, inséré dans la revue l'*Idea*.)



CHAPITRE III.

SOMMAIRE. — L'hégélianisme en Italie. — Ses rapports avec la dernière forme de la philosophie de Gioberti. — M. Bertrando Spaventa. — Ses écrits sur la philosophie italienne et sur Gioberti. — Méthode historique de M. Spaventa; le *processus* de l'idée hégélienne et l'histoire de la philosophie. — Manière de voir de M. Spaventa sur la marche et le résultat de la philosophie italienne du dix-neuvième siècle. — Gioberti selon M. Spaventa et le vrai Gioberti. — L'histoire de la philosophie doit servir de contre-épreuve aux hypothèses des systèmes, et, par conséquent, être exposée avec une méthode indépendante de ces hypothèses.

Le rationalisme des œuvres posthumes de Gioberti lui a gagné un certain nombre de partisans parmi les libres penseurs. Les hégéliens surtout ont étudié ces livres et rattaché la doctrine de leur maître à celle qu'ils contiennent : car la philosophie de Hégel leur a semblé être la réalisation de l'idéal que Gioberti a rêvé et qu'il n'a pu effectuer complétement. Ils ont cru que les incertitudes du philosophe de Turin disparaîtraient dans cette transformation, que ses contradictions seraient résolues.

Tel est surtout l'avis de M. Spaventa (1), aujourd'hui

(1) M. Bertrando Spaventa prit part, en 1848, au mouvement constitutionnel de Naples avec son frère Silvio, aujourd'hui député au parlement italien. Après le triomphe de la réaction, celui-ci, plus compromis que lui, fut jeté dans les galères, où il eut, pendant plusieurs années, pour compagnon d'infortune, Charles Poério, digne continuateur des traditions d'une famille célèbre dans le martyrologe de la liberté. Plus heureux que son frère, Bertrando parvint à émigrer en Piémont où il demeura jusqu'en 1859. Appelé successivement aux chaires de philosophie des universités de Modène et de Bologne par les gouvernements provisoires de l'Émilie, il fut nommé à celle de Naples en 1861. Il est aussi membre de l'Académie de cette ville.

professeur de philosophie à l'Université de Naples. Ses écrits sont, pour ainsi dire, l'anneau qui joint l'idéalisme de Gioberti à l'idéalisme hégélien. Nous avons un double intérêt à les parcourir rapidement : car ils contiennent une étude spéciale des œuvres et de la philosophie de Gioberti et une exposition sommaire de toute la philosophie italienne depuis la Renaissance jusqu'à nos jours. D'ailleurs la réputation de cet écrivain et le talent philosophique qu'il déploie dans ses travaux nous font un devoir de discuter ses idées sur les doctrines et les philosophes dont nous nous sommes occupé.

Un mot d'abord sur l'école à laquelle il appartient. M. Spaventa est hégélien; c'est dire qu'il est idéaliste et idéaliste absolu. Il croit, en effet, à la toute-puissance de l'idée; il la regarde comme le principe et la fin, l'alpha et l'oméga du système philosophique; il n'y a même pas pour lui de système possible sans elle : car système veut dire développement et ordre complet de la pensée sous sa forme absolue, c'est-à-dire sous la forme de l'idée ; travail difficile et grandiose qui suppose qu'un fil unique et infini compose toute la trame de la philosophie. Continuité non-interrompue de la science garantie par l'unité fondamentale de l'être et de la pensée; identité de la logique, de la nature et de l'esprit, sous les différences de leurs déterminations spéciales; telles sont les conditions dans lesquelles M. Spaventa, d'accord avec les hégéliens allemands, place le salut de la science philosophique.

« L'objet de la philosophie, dit il, est l'idée, et l'idée est « une, c'est-à-dire Dieu même. La philosophie dépouille le « monde et les êtres finis de leurs limitations et les consi- « dère dans leur infinité, c'est-à-dire comme des parties de « la pensée divine, ou comme des *moments* de l'infinité de « Dieu (*sub specie æternitatis*); partant la philosophie est « dans chacune de ses parties la science de la divinité ou la « Théologie. Mais, comme Dieu n'est le vrai Dieu, ni « comme Etre abstrait, ni comme Nature, ni comme Esprit, « c'est-à-dire comme une seule de ces unités ou de ces « absolus, mais seulement comme leur unité dernière, de « même la philosophie n'est réellement une véritable Théo- « logie qu'à la condition de s'identifier avec la Science « entière et avec la méthode entière et absolue de la Science. »

(*Introduction au cours de philosophie* professé à l'Université de Naples par Bertrando Spaventa; Naples, 1862, p. 150.)

Voilà quelle est, suivant M. Spaventa, l'idée sommaire du vrai système philosophique. La doctrine de Gioberti s'y rattache autant par ses idées contenues dans les livres publiés de son vivant que par ses œuvres posthumes : car, dans les premiers, la philosophie était ramenée à une théologie, l'objet de la science y était unique, la forme du savoir parfait y apparaissait dans l'idée, et grâce à la *formule*, expression sommaire du système, on y trouvait aussi l'unité absolue de l'être et le *processus* de la vie universelle. En effet, la création, telle que Gioberti l'entend, est un double mouvement par lequel l'Idée descend de son unité dans la multiplicité du monde, et remonte de cette multiplicité à son unité primitive. Une semblable manière de concevoir la création s'identifie, selon M. Spaventa, avec l'idée de l'activité absolue, activité qui s'engendre elle-même et revient à son principe par l'intermédiaire ou la médiation de son développement infini ; de sorte que *esprit absolu*, ou *esprit créateur*, ou *activité créatrice*, ou *création* enfin, sont au fond la même chose, et il n'y a pas de difficulté à identifier le *Dieu processus* de Hégel avec le Dieu créateur du Christianisme.

M. Spaventa avoue qu'il y a chez Gioberti deux doctrines opposées; que celle qui est renfermée dans les œuvres posthumes est bien plus libérale et plus profonde que celle qui est contenue dans ses premiers ouvrages; mais il se sert moins de cette distinction pour suivre le développement de la pensée de Gioberti que pour constater dans sa philosophie une contradiction dont ces deux doctrines sont les moments contraires, et qu'il faut résoudre dans la synthèse hélégienne.

Et, du reste, il est si vrai que M. Spaventa considère les deux doctrines de Gioberti moins comme des phases successives de son développement intellectuel que comme des moments simultanés d'une contradiction unique et d'une seule pensée, que, dans un volume considérable, publié par le même écrivain en 1863 sur la philosophie du penseur de Turin, les idées de Gioberti sont exposées comme si elles appartenaient à un seul système. Dans ce volume, qui n'est que le premier d'un ouvrage intitulé : *la Philosophie de Gioberti, par B. Spaventa* (Naples, 1863), le professeur napoli-

tain examine la partie psychologique et logique des doctrines de Gioberti, se réservant sans doute de traiter de la partie ontologique et cosmologique dans un second volume. Les théories philosophiques de Gioberti y sont exposées avec un grand appareil de citations et de textes tirés de tous ses ouvrages, et elles y sont rapprochées des grands systèmes de la philosophie moderne, de manière à en former un ensemble d'études comparées et de mémoires instructifs.

Nous croyons cependant qu'ils ont un intérêt plus dogmatique qu'historique; car si les œuvres de Gioberti contiennent en germe différents systèmes, comme toutes les philosophies qui manquent d'une précision suffisante, nous ne croyons pas que les principes qui les régissent soient mis en lumière par le long rapprochement que M. Spaventa établit entre leur auteur et Spinoza. Malgré tout ce que cette comparaison présente d'ingénieux dans le livre dont nous parlons et ce qu'elle peut en général avoir de plausible dans l'examen de toute doctrine qui incline, comme celle-ci, au panthéisme, nous persistons à croire que les philosophes avec lesquels Gioberti a le plus de rapport sont les platoniciens, qui ont fléchi la doctrine du maître vers l'unité de substance, comme les alexandrins, le cardinal Cusa et les réalistes du moyen âge.

Nous sommes, quant à nous, de l'avis de Rosmini; il y a de la ressemblance entre Gioberti et les chefs les plus illustres du panthéisme scolastique, tels que David de Dinant et Amaury de Chartres, surtout en ce qui regarde ses premiers ouvrages.

Quant aux derniers, nous en reconnaissons volontiers le penchant vers l'hégélianisme, mais leur vrai caractère nous semble consiter, ainsi que nous l'avons dit, dans une certaine oscillation entre Hégel, Platon et le Christianisme, qu'il a cherché à fondre ensemble sans peut-être y parvenir entièrement.

M. Spaventa n'a donné dans les études dont se compose ce livre que très-peu de place à Platon, tandis qu'il a longuement parlé de Spinoza. Qu'il y ait du Spinozisme dans Gioberti, nous ne nous en étonnons pas; car, nous le répétons, quel est le système inclinant au dogme de l'unité de substance ou le professant ouvertement qui n'en contienne pas les semences? Mais qu'est-ce que la philosophie de Spi-

noza dépouillée de ses formules, et où trouve-t-on, sous ce rapport, dans les livres de Gioberti, les preuves d'une étroite parenté entre lui et le penseur d'Amsterdam?

Mais il y a un reproche plus grave que nous nous permettrons d'adresser au livre du professeur napolitain, et c'est qu'en exposant les différentes opinions de Gioberti sur chaque partie de la science comme si elles appartenaient à une même philosophie, en les opposant les unes aux autres sans tenir compte des différentes époques et des différents buts auxquels elles se rapportent, l'auteur multiplie sans mesure les contraditions du philosophe de Turin. Il rend, à notre avis, la suite de ses idées plus difficile à reconnaître, le désordre plus grand, l'incohérence plus fréquente et presque continue.

La pensée de Gioberti n'est jamais arrivée, nous l'avouons, à cet état de précision dans les détails, de fermeté inébranlable dans le développement des formules qui caractérisent d'autres philosophes. Indéterminée sur beaucoup de questions, inconséquente ou incertaine sur d'autres, mobile et progressive, elle donne lieu à des difficultés d'interprétation et de critique; mais ces difficultés augmentent au lieu de diminuer sans la distinction des deux formes successives qu'il faut évidemment admettre dans son histoire et qu'on admet généralement en Italie. M. Spaventa l'avait indiquée dans son *Introduction aux leçons de philosophie*. Là il reprochait à Gioberti d'avoir eu deux systèmes, deux principes et deux méthodes, il montrait même, ainsi que nous l'avons fait, le germe du second système dans le premier; il nous disait que dans le plus ancien l'idée était posée immédiatement comme *substance* et comme *cause*, sans preuve et d'une manière hypothétique; qu'on y avait recours, pour la déterminer, à l'intuition et non à la dialectique. Il ajoutait qu'on ne voyait ni pourquoi l'idée est, selon Gioberti, créatrice, ni comment elle le devient; qu'au contraire dans la doctrine exposée subséquemment dans les œuvres posthumes, la méthode dialectique apparaît comme le procédé dominant et caractéristique, que la création y est présentée comme une génération absolue et continue de la pensée. Il voyait dans ces dernières idées une conversion et comme un revirement de la pensée de Gioberti, un aveu de l'insuffisance de sa première philosophie, une condamnation complète de

ce que le maître et les disciples ont appelé avec emphase le pur *ontologisme* (ouvrage cité, p. 144). « Si Gioberti, ajou-
« tait-il, n'était pas mort sitôt, s'il avait eu le temps de se
« recueillir et de mettre l'ordre dans le chaos de ses œuvres
« posthumes, quel accueil aurait donc été fait au système
« de *l'Esprit absolu* par cette foule qui se pressait sous la
« bannière de l'Etre? »

Il y a donc réellement deux philosophies chez Gioberti, comme chez Schelling et Lamennais. Sans doute les contradictions commencent à la première (1); car on y voit le partisan du pouvoir temporel du pape et l'ami de l'Italie, le soutien de l'autorité ecclésiastique en matière philosophique et le défenseur de la liberté de penser; la raison indépendante, la révélation et le surnaturel s'y pressent et s'y heurtent dans un syncrétisme à plusieurs faces. Mais qui peut douter, en lisant les fragments dont se composent ses œuvres posthumes, qu'un grand changement ne se soit opéré dans l'âme de cet écrivain? Qui peut nier qu'en lui l'homme des temps nouveaux n'ait succédé à l'homme du moyen âge, ou, si l'on veut, à l'ami timide d'un avenir auquel il ne croyait d'abord pouvoir arriver qu'à travers la fusion de deux pensées et de deux civilisations différentes? C'est vers ce changement tenant à la fois au dedans et au dehors, à l'esprit de l'écrivain et à l'état de la société, c'est vers les causes historiques qui ont agi sur l'un et sur l'autre qu'il faut porter le regard, si l'on veut se rendre compte des différentes phases de la pensée de Gioberti. Or, c'est précisément ce point de vue qui manque généralement chez certains hégéliens, lorsqu'ils se chargent d'écrire l'histoire de la philosophie. Du haut de l'idée et de son *processus*, ils voient la nature et l'esprit se développer avec une régularité géométrique, ou plutôt ils imposent cette loi à l'une et à l'autre, et assujétissent à son empire l'histoire de la civilisation et de la philosophie elle-même. Habitués à chercher, d'après les leçons de leur maître, l'universel en toute chose, à tout coordonner à la lumière et sous la forme de l'idée, ils perdent de vue le côté fini et contingent des faits intellectuels, et n'en voient ou n'en croient voir que l'aspect absolu et nécessaire; de là le

(1) Sur les contradictions de Vincent Gioberti, voyez un livre de M. Mauro Macchi.

peu d'importance qu'ils semblent attacher à l'étude des rapports des systèmes avec la biographie des philosophes et avec le milieu dans lequel ils ont vécu ; de là un effort sincère et noble, mais systématique, pour réduire les doctrines philosophiques à un travail de l'esprit absolu, à une sorte de déploiement isolé et supérieur de la raison pure ; de là une histoire abstraite où les idées seules paraissent sur la scène et y règnent avec une jalouse indépendance.

M. Spaventa est de cette école, et il vise si bien à ce but que, dans ses formules historiques, il emploie souvent les signes des équations algébriques. Mais qu'on en juge plutôt par sa manière d'entendre l'histoire de la philosophie en Italie. Après avoir (V. son *Introduction aux leçons de philosophie*) détruit une thèse singulière de Vico sur l'antique sagesse des Italiens (*De antiquissima Italorum sapientia*), il parcourt rapidement la période de la Renaissance et en marque l'opposition avec celle du moyen âge ; ensuite il s'attache à montrer l'enchaînement des doctrines de Bruno et de Campanella, de Vico, de Galluppi, de Rosmini et de Gioberti, en insérant la philosophie de Descartes entre celles de Bruno et de Vico, et la philosophie de Kant entre celle de Vico et les doctrines contemporaines. Le commencement de cette série est dans la Renaissance, affirmation dogmatique de ce que la scolastique a nié, négation de ce qu'elle a affirmé. La scolastique avait méconnu la Nature et l'Esprit par sa contemplation stérile d'un Etre vide et sans lien avec le monde et l'intelligence ; la Renaissance rétablit ce lien et prépare la voie aux découvertes fécondes des temps nouveaux.

Campanella et Bruno, précurseurs des métaphysiciens modernes, et plus spécialement de Descartes et de Spinoza, posent les fondements de la philosophie de la nature et de la philosophie de l'esprit ; car Campanella remonte aux faits primitifs de l'expérience interne pour y retrouver la base de la science, et Bruno, spéculant sur la nature et la regardant comme le développement de la cause et de la substance première, en proclame l'infinité et devance la doctrine hardie du juif d'Amsterdam. Avec Campanella et Descartes, la philosophie de l'esprit est constituée, mais elle l'est seulement dans sa sphère subjective ; quant à son côté objectif et extérieur, c'est Vico qui le découvre ; car il aperçoit pour la première

fois avec clarté et décrit avec précision les manifestations essentielles de l'esprit dans l'histoire. Or, avec la découverte de Vico et l'agrandissement de l'horizon intellectuel qui en est la conséquence, on voit surgir le besoin d'une métaphysique nouvelle ; cette métaphysique, dont Vico n'avait que le désir indéterminé, sans même en soupçonner la nature, est celle de Kant, science nouvelle de l'esprit qui pénètre dans ses profondeurs subjectives, pour s'élever ensuite à cette hauteur de spéculation d'où Fichte, Schelling et finalement Hégel contemplent l'univers.

Dans l'idéalisme absolu se rencontrent enfin les directions opposées et insuffisantes de toutes les grandes philosophies de l'antiquité et des temps modernes ; l'idéalisme absolu est donc le vrai système, il est le système. Sa conception fondamentale suffit à tout ; Etre pur et objectif des anciens et des scolastiques, Nature et Esprit des modernes, il réunit et concilie les doctrines qui s'y rapportent, comme les parties d'un grand corps dont lui seul contient le principe organisateur et rétablit la vie.

Quant à la philosophie italienne contemporaine, elle n'est, suivant le même écrivain, qu'un effort varié et multiple pour arriver au même résultat par les différentes phases de la philosophie de l'esprit. Galluppi prépare Rosmini, et Rosmini amène après lui Gioberti, qui doit enfin céder la place à Hégel. La double formule de Gioberti : *l'être crée l'existant, l'existant retourne à l'être*, si elle signifie quelque chose, exprime le mouvement de l'Idée et sa loi éternelle. C'est dans cette loi et dans ce mouvement qu'il faut chercher l'activité créatrice, et c'est en effet ce que cherchait Gioberti avec une conscience obscure de son but.

Arrêtons-nous un instant.

Ces assertions valent la peine d'être discutées, car elles intéressent la philosophie de l'Europe aussi bien que celle de l'Italie, et elles touchent à l'histoire autant qu'à la science. Et d'abord nous déclarons aux hégéliens que nous acceptons leur manière générale de voir sur l'idée de la philosophie, ses caractères et son rapport aux autres manifestations de l'esprit humain. Nous croyons avec eux que la science, sous quelque forme et dans quelque sphère que ce soit, doit toujours s'élever au-dessus des tendances nationales et des préjugés, et que la philosophie surtout, qui aspire à en représenter l'u-

nité, doit être universelle et indépendante. En outre, nous croyons avec eux que s'il y a de l'ordre dans l'histoire politique, l'histoire des systèmes ne peut pas en être dépourvue. Œuvres de l'esprit l'une et l'autre, elles doivent en porter l'empreinte, et la dernière plus encore que la première, car elle est le produit de l'esprit élevé à la conscience scientifique de son propre travail.

Nous croyons donc à l'existence d'une philosophie universelle, ou, si l'on aime mieux, nous croyons à une participation de tous les systèmes à une vie commune sous des lois identiques, et à un développement harmonique de la pensée humaine à travers les âges et malgré les contradictions qui la divisent; mais nous nous écartons de leur avis sur les limites de cette participation et les règles de ce développement, sur la méthode à suivre pour les établir, et sur leur résultat actuel. Car nous ne croyons ni que cette vie commune et suivie des systèmes doive être cherchée *à priori*, ni qu'elle soit aussi étendue et uniforme qu'ils le disent, ni enfin qu'elle nous donne, dans le système de Hégel, le dernier mot de la philosophie. Il nous semble, il est vrai, que ce philosophe s'est fait de cette science un idéal grandiose; que si le système et l'encyclopédie philosophiques sont possibles, ils doivent embrasser les objets qu'il y a compris et remplir les cadres qu'il a tracés; nous trouvons même dans sa méthode spéculative la continuation, à certains égards, admirable d'un travail sur les catégories et les idées dont Pythagore, Parménide, Héraclite, Platon, Aristote, Spinoza et Kant ont rassemblé et organisé les matériaux. Mais il nous semble aussi que la critique a déjà amplement mis à nu les vices de sa méthode et de son système, et le principal est, selon nous, l'emploi exclusif du procédé idéaliste, c'est-à-dire la déduction ou la construction de toutes choses sous la forme d'idée. Hégel ne se contente pas de reconnaître dans l'esprit une forme absolue de la connaissance, c'est-à-dire l'idée, mais il veut que toutes les parties de la science s'y adaptent; non satisfait d'avoir atteint l'absolu comme objet de la connaissance, il veut l'identifier avec le sujet; la participation de la raison à l'absolu dans l'idée ne lui suffit pas, il lui faut l'égalité et l'identité; de là un effort prodigieux pour égaler l'homme à Dieu; de là le travail d'une science qui, pour être absolue dans la qualité et la quantité à la fois, ap-

plique à tout le *processus* invariable de l'idée; de là un monde et une histoire déterminés *à priori* et d'une manière idéale qu'on croit divine. L'idée existe en soi, hors de soi, en soi et pour soi; elle est tout ensemble et successivement l'être, la nature et l'esprit; ce sont là ses moments dialectiques, c'est la loi invariable de son mouvement. Ces moments de son existence et de sa vie doivent se retrouver dans l'histoire de la science, de même qu'ils sont dans la science et dans son objet. L'être, la nature et l'esprit doivent se succéder dans les spéculations des philosophes, en former le rapport et le lien logique.

Voilà le point de vue duquel M. Spaventa a jugé la philosophie en général et particulièrement la philosophie italienne. Sous cet aspect, il n'y a que les grands systèmes qui comptent dans l'histoire; et leur importance relative est déterminée par celui de Hégel qui en est le résultat, le but et la mesure.

En réduisant en effet l'histoire de la philosophie à un certain nombre de systèmes, il est possible d'en tirer jusqu'à un certain point une vérification du processus dialectique de Hégel. Ainsi, si l'on prend les philosophies de Platon, d'Aristote et de l'école d'Alexandrie, on pourra se flatter de découvrir dans le premier l'idée en soi, ou l'idée-logique; dans le second, l'idée-nature, et dans le troisième, la réunion de ces deux points de vue par la théorie de l'émanation, qui tire tout de l'unité et y fait tout rentrer. Ainsi encore, si l'on considère les systèmes de Malebranche et de Spinoza, on croira y apercevoir la double forme de l'idée en soi et hors de soi, l'idée-logique et l'idée-nature, et le processus semblera sans doute briller de tout son éclat dans la période allemande où Kant, Fichte, Schelling et Hégel en auront successivement déroulé la thèse, l'antithèse et la synthèse. Mais qu'y a-t-il, dans la suite et la régularité de ces séries, qui ne soit dû à la nécessité de parcourir successivement toutes les parties de l'objet de la philosophie, qui ne s'explique par l'action et la réaction des systèmes sur l'esprit humain, par la critique de leur côté exclusif, et le besoin de les corriger et de les compléter? Et, à supposer même que ces séries renferment le processus dont on parle, pourquoi ne se montre-t-il pas dans toutes les philosophies de l'Europe? Pourquoi y en a-t-il, comme celles de l'Angleterre et de

la France, qui se refusent à l'admettre? Pourquoi ne le retrouve-t-on pas dans la philosophie italienne de notre siècle? Où est, dans les philosophies anglaise, française et italienne, l'idée-nature qui succède à l'idée-logique et qui précède l'idée-esprit? Mais supposons que le processus dialectique de Hégel se réalise dans les systèmes idéalistes, que deviennent alors les systèmes sensualistes et les doctrines expérimentales qui occupent tant de place dans l'histoire, et qui ont transformé le monde en préparant, par leurs négations autant que par leurs affirmations, la révolution française? La philosophie anglaise ne va guère au delà de la psychologie; bornée généralement à l'expérience, elle ne s'élève guère jusqu'à l'idéalisme, et cependant elle se développe avec une suite remarquable; de Locke à Reid, sa psychologie se déploie avec un mouvement progressif. Si on la juge d'après le processus de Hégel, qu'en reste-t-il? Bien peu de chose.

Peut-être pourrait-on sauver de l'oubli Locke et Hume : l'un, parce qu'il partage, jusqu'à un certain point, avec Descartes, l'honneur d'avoir initié, quoique sous un faux jour, la philosophie de l'esprit; l'autre, parce qu'il a préparé Kant, de l'école duquel devait sortir l'hégélianisme. De même, que deviennent Gioia, Romagnosi et Galluppi dans la philosophie italienne du dix-neuvième siècle, quel moment de l'idée représentent-ils? Ce n'est sans doute ni l'idée-nature, ni l'idée-logique; est-ce donc l'idée-esprit? Mais comment le troisième moment de l'idée, qui doit renfermer les deux autres, peut-il s'y trouver quand ceux-ci n'y sont pas? Comment même peut-on voir dans ces doctrines un moment quelconque de l'idée, quand l'idée n'y est pas, quand ils en sont la négation réfléchie? Et cependant, on ne peut pas douter que ce ne soient des doctrines philosophiques, qu'elles n'aient joué un rôle dans la société, dans la littérature et dans les sciences; car autant vaudrait nier les faits les mieux constatés.

Et qu'on ne dise pas non plus qu'elles sont des aspects de la philosophie de l'esprit, et qu'elles se tiennent à ce titre. Car alors il faudra expliquer leur apparition et nous montrer pourquoi le sensualisme anglais et français, dont elles dérivent, et qu'elles corrigent et transforment, s'intercale entre l'école de Descartes et celle de Kant; pourquoi il ose troubler ce cours majestueux et paisible de l'idée qui a sa

source dans la raison pure, seule faculté dont les hégéliens semblent vouloir tirer l'histoire de la philosophie.

M. Spaventa veut que l'idée de l'esprit absolu, c'est-à-dire créateur, c'est-à-dire encore capable d'émaner de son sein la forme et la matière de la pensée infinie, soit le but vers lequel la philosophie italienne marchait sans en avoir conscience, et, en bon hégélien, il ne croit pas moins à l'identité de cet esprit avec l'intelligence humaine; il est d'avis que Rosmini et Gioberti dirigeaient, à leur insu, leurs spéculations vers l'idée de cet esprit et de cette identité, malgré les préjugés de leur classe. Pour le démontrer, il s'appuie sur les rapports qui unissent Galluppi, Rosmini et Gioberti entre eux, et Gioberti à Hégel; car des deux philosophies que nous avons trouvées dans les ouvrages du philosophe de Turin, il forme les deux aspects contradictoires d'une seule doctrine, et résout cette contradiction par le système hégélien. Nous croyons, au contraire, avoir suffisamment prouvé qu'il y a eu deux doctrines, très différentes chez Gioberti : la première, quelle qu'elle soit, est définie et arrêtée malgré ses imperfections; elle a été livrée au public par son auteur dans des livres achevés, et fait partie d'un mouvement que nous avons exposé; la seconde, étant demeurée dans un état imparfait, ayant été livrée au public par fragments et par notes fugitives et souvent confuses, renferme un esprit nouveau plutôt qu'un nouveau système.

Nous sommes donc autorisés à soutenir que l'Idéalisme italien est une période définie qui a pour antécédent immédiat Galluppi, comprend le système de Rosmini, la première philosophie de Gioberti et les doctrines de M. Mamiani ; au delà et avec les idées contenues dans la seconde philosophie de Gioberti commence une autre période dont le sort est réservé à l'avenir.

C'est pour cela que nous avons séparé la seconde doctrine de Gioberti de la première, que nous l'avons placée entre l'Idéalisme italien et l'Idéalisme hégélien, voulant montrer par là non pas que l'Idéalisme italien a pour résultat la doctrine de l'idéalité absolue, mais que parmi ses dernières tendances se trouve aussi celle-là, et que l'hégélianisme de M. Spaventa s'efforce de s'y rattacher.

Il y a donc ici deux questions à distinguer : d'abord une question d'histoire et de critique, ensuite une question de

spéculation et de dogme ; l'une relative au passé, l'autre au présent et à l'avenir de la philosophie. A M. Spaventa, historien de la philosophie, nous dirons que sa méthode *à priori* ne lui a pas permis de voir le développement de la philosophie nationale tel qu'il est, avec toutes ses gradations et toutes ses phases. Cette méthode rendait inutiles ou embarrassants Genovesi, Gioia, Romagnosi ; on les a laissés de côté. Elle ne savait que faire non plus du rôle que M. Mamiani, s'appuyant sur Reid et les psychologues français, a joué dans cette philosophie en faveur de l'expérience et contre les exagérations de l'idéalisme, et c'est à peine si son nom a été prononcé. Ces lacunes ne tiennent pas, nous nous empressons de le dire, au savoir et à l'intelligence de M. Spaventa, mais à la méthode hégélienne qui sacrifie l'observation à l'hypothèse, qui procède toujours *à priori* et ne donne pas assez d'importance à l'étude des faits.

De deux choses l'une : ou l'on veut que l'histoire de la philosophie serve à vérifier le processus dialectique de Hégel, et alors qu'on étudie l'histoire et qu'on l'expose telle qu'elle est pour opérer entre les deux termes la comparaison nécessaire au résultat qu'on cherche ; mais qu'on ne fasse point un cercle en introduisant l'hypothèse dans les faits qui doivent servir à la vérifier. Ou bien on se résout, ce qui sera mieux encore, à étudier l'histoire de la philosophie pour connaître la marche de l'esprit humain dans le passé et en tirer une instruction utile pour l'avancement de cette science, et, dans ce cas, il faudra, plus que jamais, considérer le développement des systèmes sous tous ses aspects et dans tous ses rapports essentiels. Il faudra considérer les systèmes comme des faits dont on cherche la loi, et non choisir ceux dont l'importance convient particulièrement à l'hypothèse hégélienne (1).

(1) M. Mariano, autre hégélien, disciple de M. Véra, s'est aussi occupé de la philosophie italienne contemporaine dans un volume (162 pages) de la bibliothèque de la philosophie contemporaine de Germer Baillière. M. Mariano, appartenant, par son maître, à la branche la plus pure de l'hégélianisme, devait naturellement éprouver pour les métaphysiciens italiens une aversion proportionnelle à l'exigence de ses principes. Aussi s'empresse-t-il de nier tous les mérites que M. Spaventa leur avait attribués. Celui-ci s'était attaché à montrer les rapports qui relient leurs doctrines et qui en font une série bien ordonnée. M. Mariano efface ces rapports et affirme qu'elles sont entièrement décousues et isolées. Son livre est moins l'exposition que le procès de la philosophie italienne instruit, débattu et jugé par un hégélien.

Quant à M. Spaventa philosophe, nous lui tiendrons un autre langage. Fidèle depuis longtemps aux doctrines de Hégel, dans la connaissance desquelles il est très-versé, le professeur napolitain avait parfaitement le droit de chercher dans les fragments de Gioberti l'anneau qui lui semblait pouvoir rattacher le mouvement philosophique de l'Italie à celui de l'Allemagne. Il avait le droit de choisir cette partie de la pensée nationale et d'en faire son point de départ pour le développement ultérieur de la philosophie italienne, ou, si l'on veut, pour la transformation de l'idéalisme tempéré de Rosmini et de Gioberti en un idéalisme absolu. Car, pour lui, l'idéalisme absolu est le vrai, et les efforts tentés par les philosophes italiens pour concilier le fini et l'infini, la sensation et l'idée, le réel et l'idéal, sans forcer les pouvoirs de la raison et de la sensibilité, sans changer leur identité partielle en identité absolue, lui semble une tendance timide et contraire au véritable esprit philosophique; la distinction du compréhensible et de l'incompréhensible dans l'acte créateur lui paraît fausse; tout essai pour reconnaître les limites dans la pensée est jugé par lui comme fatal à la pensée elle-même. M. Spaventa, en un mot, est hégélien dans toute la force du terme, et il le prouve, de reste, dans tous ses écrits. Car tantôt il expose la philosophie de Kant et son rapport à la philosophie italienne, la jugeant d'après le système de Hégel, tantôt il se place au même point de vue pour déterminer dans d'autres mémoires les doctrines de Jordano Bruno et de Campanella sur la connaissance et celles de Gioberti sur l'espace et le temps; tantôt enfin, se portant directement le défenseur de Hégel contre les philosophes allemands qui prétendent modifier sa première triade dialectique, il explique les concepts de l'*Etre*, du *Non-Etre* et du *Devenir*, et maintient contre Trendelenburg le sens primitif du processus hégélien.

CHAPITRE IV.

SOMMAIRE. — L'hégélianisme en Italie (suite et fin). — Travaux de M. Véra. — Sa manière d'expliquer la création d'après Hégel. — Réflexions critiques sur ce point capital de la doctrine hégélienne et défense du théisme. — Différence entre l'idéalisme absolu et l'idéalisme tempéré, dans la question des rapports de Dieu et du monde, et relativement à la manière dont l'esprit humain conçoit l'action créatrice — La méthode de l'idéalisme absolu et les jugements analytiques. — Rapports de l'idéalisme italien avec cette méthode et ces jugements. — Philosophes et écrivains de l'école hégélienne ; la marquise Florenzi, les professeurs de Meis, de Sanctis et Fiorentino.

Si l'hégélianisme a conquis du terrain dans l'Europe méridionale et occidentale pendant ces derniers temps, ce résultat est dû principalement aux efforts et au talent de M. Véra (1).

On sait que cet écrivain distingué s'est donné la tâche de traduire et de commenter Hégel, et ce travail difficile touche

(1) M. Véra est né à Amélia, petite ville de l'Ombrie, en 1817; il s'est appliqué à l'étude du droit et de l'archéologie à Rome, qu'il a quittée bientôt ainsi que l'Italie, cherchant une terre plus propre au libre développement de la pensée. Il a été professeur dans des institutions privées de Berne et de Genève, puis dans différents colléges et lycées de l'Université de France, où il a obtenu tous ses grades y compris celui de docteur et la place d'agrégé. En 1851 il a quitté l'enseignement public français pour passer en Angleterre où il a repris sa vie de maître et d'écrivain indépendant. En 1860, après la constitution du royaume italien, M. Véra a été nommé professeur d'histoire de la philosophie à Milan par M. Mamiani, alors ministre de l'instruction publique. Il est aujourd'hui professeur du même cours à l'université de Naples; il est aussi membre de l'académie des sciences morales et politiques de cette ville.

presque à son terme. Après avoir publié une *Introduction à la philosophie de Hégel*, comblée d'éloges par les meilleurs juges (V. Rosenkranz, *Wissenschaft der logischen Idee*, et un article d'Emile Saisset dans la Revue des Deux Mondes du 15 décembre 1860), il a successivement fait paraître la Logique, la Philosophie de la Nature et la Philosophie de l'Esprit, parcourant ainsi l'encyclopédie des sciences philosophiques. Si nous nous occupions ici de l'hégélianisme d'une manière spéciale, nous devrions une place considérable à ses travaux. Car il ne se borne pas à traduire et à commenter ceux des ouvrages du maître qui lui semblent les plus propres à donner une idée de son système, mais il en reprend et en refait les théories dans des introductions, des discours, des leçons et des écrits de polémique qui ont pour objet de les éclaircir et de les développer. Ajoutons avec Rosenkranz qu'entre ses mains la pensée hégélienne se dépouille du jargon scolastique pour acquérir la précision et la clarté qui sont les traits distinctifs de la langue française.

M. Véra a peu écrit en italien; ses travaux visent, comme le système qu'il professe, à l'universalité; ils s'adressent moins à l'Italie qu'à l'Europe. Aussi et jusqu'à un certain point, par une conséquence naturelle de ce rôle, M. Véra ne s'est pas occupé personnellement de la philosophie italienne (1). Ses recherches historiques embrassent les antécédents de l'hégélianisme dans les philosophies allemande, française et grecque, mais n'ont point trait aux écoles italiennes. Ses polémiques ne font pas mention des partisans de Rosmini et de Gioberti, mais des éclectiques et des philosophes qui ont tenté récemment de fonder en Allemagne de nouvelles doctrines sur les ruines de l'hégélianisme. Ainsi, dans la seconde édition de son *Introduction à la philosophie de Hégel*, il attaque la triade de l'être, de la pensée et du mouvement que Trendelenburg entend substituer à la triade hégélienne de l'être, du non-être et du devenir, il soutient la cause de l'idéalisme contre le matérialisme de Moleschott et de Büchner. Dans l'ouvrage intitulé *l'Hégélianisme et la Philosophie* (Paris, Ladrange, 1861), il prend position contre les éclecti-

(1) Un de ses élèves, M. Raphaël Mariano, a donné un *Essai de philosophie hégélienne sur la philosophie contemporaine en Italie*. (Voyez ci-dessus le chapitre sur M. Spaventa.)

ques. C'est à M. Cousin, à M. Franck, à M. Saisset, à M. Janet que M. Véra s'adresse, et non aux philosophes italiens ; de même, dans le livre anglais intitulé : *Inquiry into speculative and experimental science* (Londres, chez Longman), il s'en prend à Bacon, à Locke et aux chefs de l'empirisme moderne, de sorte que la tendance cosmopolitique de son esprit, de ses travaux, est un trait qui le distingue non-seulement des hégéliens de l'Italie, mais de tous ses confrères. Il y a cependant un passage, dans l'*Introduction à la philosophie de l'esprit*, récemment publiée par le même écrivain, où l'on fait la critique de la doctrine fondée sur la création, et qui, tout en frappant généralement le théisme, semble s'adresser d'une manière spéciale à l'école de Gioberti. Nous le rapportons en entier à cause de son importance et pour en faire le sujet de quelques considérations en faveur du théisme. Le voici :

« Il est clair que si les choses sont ce qu'elles sont, c'est que « l'idée est et qu'elle les fait ce qu'elles sont. Enlevez l'idée, et « l'univers n'est plus qu'un accident. Dire qu'il y a au-dessus de « l'idée un être, une nature transcendante qui échappe à l'intel- « ligence, c'est tomber dans une étrange inconséquence, car « c'est affirmer l'existence d'un monde dont on avoue en « même temps qu'on n'a pas la moindre notion et où l'on « place cependant la raison dernière des choses. Mais on « tombe dans une conséquence plus étrange encore lors- « qu'on va chercher cette raison dans la volonté et la puis- « sance divines, ou dans ce qu'on appelle acte créateur. Dans « le premier cas, en imaginant (nous disons imaginant, parce « que ce n'est pas la pensée mais l'imagination qui enfante « ces conceptions) un certain monde transcendant et inac- « cessible de lois et d'essences, on se représente du moins « une certaine raison indéterminée qui engendre et gouverne « les choses. Mais dans la puissance divine et dans l'acte « créateur, lorsqu'on y regarde de près, on n'y découvre « absolument rien, ou si l'on y découvre un sens, ce sens lui « vient précisément de cette idée qu'on ne veut point recon- « naître, et sans laquelle cependant celui-là même qui ne « veut point la reconnaître ne pourrait balbutier le son le « plus obscur, ni sur l'acte créateur, ni sur un autre être « quelconque. Et en effet, lorsque j'invoque cet acte mys- « térieux, cet *obscurum per obscurius* qui doit cependant

« illuminer mon intelligence et me donner la clef de mon être,
« et de l'être des choses en général, ou je le pense d'une façon
« quelconque ou je ne le pense point. Si je ne le pense point,
« en disant acte créateur, c'est comme si je disais Pégase ou
« Apollon, en d'autres termes c'est comme si je ne disais absolu-
« ment rien. Il faut donc que je le pense. Mais le penser, c'est en
« avoir une certaine notion et nullement une notion subjec-
« tive et arbitraire, mais une notion objective et détermi-
« née ; c'est, voulons-nous dire, le penser en tant qu'idée,
« et en tant qu'idée qui fait toute sa réalité. Ce qui devien-
« dra plus évident encore si l'on examine la forme et le con-
« tenu de cette prétendue opération de la divinité. Cet acte,
« en effet, est l'œuvre de la raison absolue, c'est-à-dire de
« ce qu'il y a de plus éloigné d'une volonté et d'une puis-
« sance arbitraires et accidentelles, et ce qu'il contient c'est,
« ni plus ni moins, la nature des choses qu'il tirerait, comme
« on dit, du néant. Or s'il y a pensée irrationnelle et absurde,
« faite pour bouleverser la nature des choses et la raison,
« et, qui plus est, pour renverser ce prétendu acte créateur
« lui-même, c'est bien celle-là. Car si les choses sont ce
« qu'elles sont, non par leur essence, par leur nature intrin-
« sèque et absolue, mais par l'acte créateur qui leur a donné
« cette nature, c'en est fait de la loi, de la raison et de la vé-
« rité. D'après cela, l'être géométrique et le nombre ne se-
« raient pas absolument ce qu'ils sont, mais seulement parce
« que l'acte créateur les aurait faits ainsi, à telles enseignes
« qu'ils pourraient bien être autre chose si l'acte créateur
« les avait faits ou les faisait autrement qu'ils ne sont..... Et
« l'acte créateur lui-même, qu'est-il? Cet acte qui a fait
« toutes choses est l'être le plus capricieux et le plus irra-
« tionnel qu'on puisse imaginer, et il faut dire de lui que ce
« n'est pas la raison, mais le caprice et l'indétermination ab-
« solue. Au fond, cette conception de la création, lorsqu'on
« l'examine de près et qu'on la dépouille des mots sonores
« de divine providence, de toute-puissance divine, etc.,
« dont l'entoure une psychologie superficielle ou une soi-
« disant métaphysique, n'est qu'une espèce d'atomisme où
« le principe déterminant, si toutefois on peut l'appeler de
« ce nom, est l'accident, et par conséquent c'est la concep-
« tion la plus opposée à la vraie providence et à la toute-puis-
« sance véritable.

« L'idée ou l'accident et, par suite, la négation de toute « science et de toute vérité, voilà le dilemme absolu auquel « on ne saurait échapper. Supprimez l'idée, nous le disons « encore, et il n'y aura plus que l'accident, et un accident « qui envahit et atteint le tout, la cause comme l'effet, l'être « créateur comme l'être créé, et plus l'être créateur que « l'être créé, puisque l'absence de toute loi et de toute né- « cessité rationnelle et absolue dans le second vient précisé- « ment de l'absence de toute loi et de toute nécessité dans « le premier. Dieu est l'idée, et c'est en tant qu'idée qu'il a « créé et crée éternellement; c'est là le vrai, c'est là où la « science et la vérité ont leur fondement absolu. C'est l'idée « qui est la force, la puissance et la nécessité. » (*Philosophie de l'esprit*, de Hégel, traduite pour la première fois, etc., par A. Véra; Paris, 1867, tome I[er], pages XLIV et suiv. C. f., chap. IX de l'Introduction à la Philosophie de la Nature, et Introduction à la philosophie de Hégel, chap. V, § 2, et chap. VI, § 3.)

Nous tenons à faire quelques réflexions sur ce passage. Car en condamnant toute doctrine qui croit à la création, il condamne implicitement les principaux représentants de la philosophie italienne de ce siècle.

M. Véra nous représente ici la création comme une production *ex nihilo;* c'est là, il faut l'avouer, le sens que l'Eglise catholique a attaché au mot *créer*, et nous reconnaissons qu'ainsi entendue la création est le renversement plutôt que la limitation de la raison; car, en posant que Dieu a fait le monde sans matière préexistante et sans le tirer de lui-même, elle établit et supprime en même temps les conditions de l'effet qu'elle veut expliquer, elle affirme et nie à la fois le principe de causalité. L'argumentation de M. Véra, qui n'est, du reste, que la protestation séculaire de la raison contre la création ainsi comprise, nous paraît sans réplique, et nous avouons volontiers qu'il triomphe, avec son maître, lorsqu'il attaque la puissance indéterminée et capricieuse d'une volonté divine, que certains philosophes se sont figurée comme séparée de l'intelligence et de l'idée. Oui, sans doute, une volonté arbitraire qui, comme Descartes paraît l'avoir pensé, produit à son gré les vérités de raison et leur ôte le caractère de nécessité qui les distingue, est une conception indigne de l'esprit humain et de

la Divinité, la destruction de toute loi, de toute vérité et de toute raison. Une volonté qui ne produit pas le monde en obéissant à la raison des choses, et dont cette raison ne serait qu'un produit subalterne, accessoire et fini est la représentation la plus fausse qu'on puisse imaginer et du monde et de Dieu, et nous ajouterons que rien ne nous semble mieux fait pour rehausser l'éclat et la beauté de l'idéalisme. M. Véra, en attaquant Schopenauer (Voir la préface, à la seconde édition de l'Introduction à la philosophie de Hégel), qui s'est fait le maître nouveau de cette étrange doctrine, a soutenu la dignité humaine et les droits méconnus de la science et de la philosophie. L'idée est la condition de l'activité créatrice, nous en convenons; Rosmini, Gioberti, Mamiani en tombent d'accord après leurs maîtres Platon, Augustin, Malebranche, Leibnitz; les idéalistes tempérés et tous les platoniciens de l'Europe philosophique en sont convaincus. Mais entre une volonté sans raison qui fait de Dieu un despote et une volonté raisonnable qui produit le monde, parce qu'elle en renferme dans son être absolu la possibilité réelle et la nécessité idéale, il y a un abîme. Heureusement, on peut croire à la distinction de Dieu et du monde sans renoncer à la raison; car, si la création renferme toujours quelque chose d'incompréhensible, il n'est nullement nécessaire de l'entendre comme une production *ex nihilo*. Les idéalistes italiens admettent tous que les idées sont la raison et la possibilité des êtres créés. Les mots même d'*individualisation* et d'*actualisation* de l'idée se trouvent dans les livres de Rosmini et de Gioberti comme dans les cours de Hégel et les écrits de M. Véra; mais il y a entre eux cette différence que les premiers admettent que cette actualisation est compréhensible en partie, c'est-à-dire en tant seulement qu'elle est intelligible par l'idée et qu'elle ne l'est pas tout entière, que notamment l'intelligence humaine ne comprend pas entièrement la coexistence de la substantialité des choses finies avec la substance infinie et que, partant, la science, tout en atteignant la forme absolue de la connaissance ou l'idée, ne parvient pas à s'affranchir de toute limite, n'embrasse pas tout l'être et ne mesure pas l'infini dans ses profondeurs; tandis que les autres enseignent que l'essence divine, l'acte créateur et leur rapport se laissent pénétrer tout entiers, parce qu'ils ne ont que le processus de la pensée inhérent à toute

pensée et par conséquent à la nôtre, et même à toute chose, et par conséquent aussi à notre être. Or, c'est précisément là le nœud de la question qui s'agite entre l'idéalisme tempéré et l'idéalisme absolu, L'un admet qu'il faut trois choses pour expliquer la production du monde, c'est-à-dire, l'*idée*, l'*activité productive* et l'*activité produite* ou substance cosmique; il admet aussi entre l'activité produite ou substance du monde et l'idée éternelle, substantiellement identique à l'activité productive, un rapport qu'il nomme, ou *participation*, avec Platon, ou *individualisation* (Gioberti), ou *réalisation* (Rosmini), ou *représentation* (Mamiani). L'autre, au contraire, ramène la création à un seul élément qui n'est ni la pensée ni l'activité, mais l'être-logique contenant virtuellement en lui-même la nature et l'esprit et, avec eux et par eux, l'activité et la pensée; et quant au rapport du monde à Dieu, considéré comme cause première, il en fait à la fois (qu'on nous passe le mot) une *différentiation* et une *identification* de l'être-logique ou idée primitive. L'être-logique en se différenciant devient nature, sans cependant rien perdre de son identité et se séparer de lui-même.

Cette manière de rendre compte de la création paraît aux hégéliens d'une clarté incomparable et d'une vérité parfaitement démontrée, et elle a certainement l'avantage de se rattacher à un système défini dont toutes les parties se tiennent et s'enchaînent par les procédés invariables d'une même méthode (méthode de transformation); mais, à supposer qu'elle soit supérieure aux explications données par l'idéalisme tempéré, est-elle donc d'une évidence si transparente et embrasse-t-elle si bien tous les objets dont elle prétend rendre raison, qu'il ne reste aucun nuage dans l'esprit qui l'apprend ou dans celui qui l'enseigne? Les philosophes hégéliens eux-mêmes, lorsqu'ils veulent s'expliquer sur ce sujet difficile, ne trahissent-ils pas, par leur langage, la présence de ce point obscur qui résiste à tous les efforts ayant pour but de penétrer jusqu'au fond de l'activité créatrice? L'unification des trois conditions posées par l'idéalisme tempéré à la solution du problème tient-elle devant la logique? Les hégéliens arrivent-ils réellement à maintenir la continuité de cette trame dialectique au fil d'acier dont ils se croient en possession, ou bien ce fil se brise-t-il entre leurs mains, malgré qu'ils en aient? Ecoutons plutôt et examinons

brièvement les paroles d'un de leurs maîtres les plus autorisés :

« On considère en général la nature comme une dé-
« chéance de l'idée, dit M. Véra (page 240 de la 2e édition
« de son Introduction à la philosophie de Hégel). Et, en
« effet, en descendant dans la nature, l'Idée se sépare, en
« quelque sorte, d'elle-même, elle brise l'enchaînement in-
« terne de ses déterminations, et donne par là accès à la
« contingence et à l'accident. Le temps et l'espace, le mou-
« vement forment comme le substrat, le fond sur lequel
« l'idée construit la nature. L'isolement, la dispersion des
« êtres et l'individualite matérielle et extérieure sont la con-
« dition et le caractère essentiel de ses productions. Voilà
« pourquoi la nature n'apparaît que comme un symbole de
« l'Idée, comme un voile sous lequel se cache un être invisible
« et immatériel.

« Mais si, sous ce rapport, la nature est une déchéance,
« on peut dire que, sous un autre rapport, elle marque un
« progrès. Et, en effet, dans la nature, l'Idée abandonne sa
« forme et son existence immobiles et entre dans la région
« du mouvement. Tout en se divisant et en se dispersant
« dans les individus, elle donne une réalité objective à ses
« déterminations et à son activité, et pose un monde d'où
« doivent se dégager la conscience d'elle-même et son
« absolue unité. » . . . .
. . . . . . « Il ne faut donc pas dire que le passage de la
« logique à la nature produit une déchéance, mais seule-
« ment une opposition. »

Qu'on analyse ce passage important, sans négliger les parties des autres écrits de l'auteur qui peuvent lui servir de commentaire, et on y trouvera les choses suivantes : 1° l'opposition de l'idée logique à elle-même ; 2° le brisement de ses déterminations internes ; 3° sa transformation en Nature, à la suite de cette opposition et de ce brisement ; 4° l'essence réelle de la Nature, consistant dans l'espace, le temps et le mouvement ; 5° la multiplicité et division des êtres finis qui s'en suit ; 6° enfin, l'accident et la contingence regardés comme des résultats du brisement de la chaîne intérieure des déterminations de l'idée.

Nous ne prétendons point nous livrer sur chacun de ces points à une discussion régulière et complète ; il nous fau-

drait pour cela écrire un livre, car il ne s'agirait rien moins que d'examiner la théorie hégélienne de la production du monde dans ses parties essentielles ; nous voulons seulement chercher si chacun d'eux est aussi clair qu'on le dit, et s'il fait disparaître entièrement le mystère dont le théisme des idéalistes tempérés entoure en partie l'acte créateur.

L'idée, nous dit-on, se sépare en quelque sorte d'elle-même en s'opposant à elle-même ; c'est ainsi qu'elle produit la Nature ; elle se différencie et se retrouve en même temps dans le terme opposé ; c'est ainsi que se fait le passage de l'idée-logique à l'idée-nature (V. p. 137 de l'Introduction à la philosophie de la Nature). Or, nous le demandons, ce vocabulaire de l'hégélianisme exprime-t-il des idées parfaitement précises et adéquates? L'opposition de l'idée-logique à elle-même, c'est-à-dire l'opposition de l'ensemble de ses déterminations à lui-même est, nous dit-on, la même chose qu'un rapport de différence, une différenciation. Mais quels sont les deux termes opposés entre lesquels a lieu la différence ? Evidemment les deux aspects de l'idée-logique considérée comme opposante est comme opposée, mais toujours identique. Mais alors cette différence n'est qu'une relation intérieure ; c'est une sorte de réflexion que la vérité en soi produit sur elle-même et rien de plus, et l'on ne voit pas comment le développement intérieur est brisé pour faire place à une manifestation extérieure, ni comment peut être posée cette sphère nouvelle de l'idée dont le substrat est l'espace, le temps et le mouvement. Il y a donc bien là un *hiatus*, selon l'objection de Schelling, et le reproche d'introduire l'accident dans l'action divine adressé par M. Véra aux partisans de la création pourrait bien retomber sur sa doctrine. Qu'est-ce aussi que ce détachement approximatif, cette séparation incertaine de l'idée par rapport à elle-même? Ces incertitudes ne prouvent-elles pas qu'il y a là un nuage qui résiste à l'effort de l'intelligence, une notion incomplète de l'opération et de l'Idée divine? Vous nous dites, comme les idéalistes modérés, que l'acte créateur est l'actualisation de l'idée, c'est-à-dire de l'idée éternelle et une de l'être créé (p. 137, *ibidem*). Or, savons-nous parfaitement ce que c'est que cette actualisation ? Nous voyons bien un élément idéal dans la substance cosmique, puisque tout son développement est régulier et intelligible ; nous voyons bien qu'élément idéal et être

du monde sont en puissance dans l'idée et dans l'être divin, puisqu'ils en viennent; mais le mot et la pensée d'*actualisation* sont-ils donc adéquats pour exprimer l'opération qui de la vérité en soi et de ses déterminations abstraites ferait sortir l'espace, le temps et le mouvement réels? Il ne le paraît pas, puisqu'on cherche à les déterminer, et voici comment : Dans l'idée-logique, parvenue à sa dernière limite, se produit, dit Hégel, l'*intuition*, c'est-à-dire l'idée absolue, arrivée à cette borne, regarde au delà et hors d'elle, et ce regard amène et constitue le premier moment, le moment le plus abstrait de l'extrémité, ou l'espace (*Ibidem*, p. 138).

Voilà donc comment aurait lieu l'actualisation de l'idée-logique et son passage à la nature, par un regard de l'idée et par un regard qui constitue l'extériorité. Cela étant, nous disons que ce regard de l'idée a un sens propre ou figuré. Si c'est une métaphore, nous en concluons immédiatement qu'il n'exprime pas une pensée adéquate à son objet; s'il n'est pas une métaphore, nous demandons quelle est cette idée-logique qui devient tout à coup capable d'une opération subjective et qui usurpe et préoccupe les attributions de l'esprit? L'hégélianisme n'est certainement pas à court de réponses; il en trouve toujours et de très-ingénieuses, et même il en donne qui font sérieusement réfléchir; mais en général elles sont puisées dans la suite de ses idées. Or c'est précisément cette suite qu'on conteste, ou à laquelle du moins on conteste un caractère démonstratif et nécessaire.

Nous savons bien qu'il n'y a aucune autre doctrine capable d'éclaircir parfaitement cette réalisation de l'idée, et de nous montrer d'une manière évidente le passage accompli par l'être infini entre la *possibilité* et l'*acte* du monde, et par conséquent nous ne sommes point étonnés de retrouver ces difficultés dans la philosophie hégélienne; aussi ne lui en ferions-nous pas un reproche spécial, si elle n'avait pas précisément la prétention de les résoudre complétement. C'est cette prétention que nous désapprouvons, parce qu'elle ne nous semble pas justifiée, et parce que nous croyons qu'il peut y avoir dans la systématisation des idées métaphysiques des degrés et des proportions qui s'accordent mieux avec les conditions actuelles de l'esprit humain, qu'une unité illusoire dont on ne voit pas ou l'on feint de ne pas voir les brèches, et qui se prend néanmoins pour l'unité absolue.

Il s'agit en effet, dans le passage cité plus haut, d'expliquer l'existence de l'*extériorité* ou de l'*espace*, ainsi que sa sortie de l'Idée, et en donnant cette explication l'on parle de manière à les présupposer ; car on dit que l'idée arrive à une limite, qu'elle regarde, qu'elle se manifeste, qu'elle a une intuition, toutes expressions qui présupposent déjà la nature et quelque chose de plus. L'on vante même cette présupposition et l'on en tire la preuve de la vérité du système, car il s'agit de faire sortir les sphères de l'Idée les unes des autres, c'est-à-dire l'esprit de la nature, et la nature de la logique. Or, les hégéliens eux-mêmes soutiennent que le terme présupposé est contenu dans son antécédent d'une manière conforme à celui-ci, et non point selon sa réalité propre. D'où il suit que l'idée-logique, tout en contenant la nature et l'esprit comme possibles, n'en renferme pas la forme réelle, et partant ne peut pas s'en servir dans son opération créatrice.

Lorsqu'on dit que la Logique contient la Nature comme possible, que veut-on dire ? Deux choses, à ce qu'il nous semble, c'est-à-dire que les déterminations logiques sont nécessaires à la production de la nature, et que la nature est contenue virtuellement dans la Logique. Or, si la nécessité des vérités logiques pour la production de la nature nous paraît constituer une idée claire et adéquate, le rapport de contenance à contenu, qu'on exprime par le mot *virtualité*, est-il donc d'une clarté si transparente, est-il l'expression d'une idée adéquate ? Voilà ce qu'on semble croire trop facilement et ce qui laisse bien certainement de grands doutes lorsqu'on considère l'opposition qui existe entre les caractères de la vérité ou Idée-logique et ceux de la Nature, lorsqu'on se demande de quelle manière l'être de la Nature peut être caché dans l'être de la vérité pure, lorsqu'on pense que les idées abstraites des premières catégories du monde, espace, temps, mouvement, sont si différentes de la réalité de ces mêmes catégories. Nous savons bien qu'on répond que la philosophie ne doit pas s'arrêter à ces oppositions, mais s'en prévaloir pour passer outre, et que la raison, supérieure à l'entendement, substitue la conciliation à la lutte des contraires, en suivant le fil continu des idées, et nous ne nions pas qu'il n'y ait dans l'être et dans la pensée une suite qui permet à l'esprit du philosophe de rattacher, par une série de

raisons et de conceptions logiquement enchaînées, toutes les parties de ces obscurs problèmes ; mais ce que nous contestons, c'est que toutes ces conceptions et ces raisons aient, dans l'état actuel de la science et de l'humanité, ce caractère identique de connaissance adéquate qu'on prétend. Car nous voyons bien que la vérité logique est supposée par la nature, nous voyons même que toute vérité est contenue implicitement dans les vérités universelles qu'on attribue à la Logique, et que, par conséquent, la vérité de la Nature y est contenue. Mais autre chose est la vérité, et autre la réalité de la nature. Lorsque nous voulons concevoir la Nature passant de son état virtuel dans l'idée-logique à sa réalité, il s'ajoute au problème un élément qui est l'opposé de la vérité pure ou idée-logique, élément que Hégel veut en vain réduire à une opposition de l'Idée à elle-même, sur lequel le talent de M. Véra varie habilement les expressions, qu'il ne réussit pas à ramener à l'unité hégélienne et qui, dans le fait, demeure une pierre d'achoppement pour la pensée.

Car comment exprime-t-on ce passage de la Nature idéale et indéterminée à la Nature réelle et déterminée si ce n'est par les mots : *actualisation*, *réalisation*, *manifestation*, *extérioration*, locutions qui sont empruntées à l'effet produit et qui, tout en contenant le concept de la cause, ne donnent aucune idée précise de son action ?

Comment ! on avoue d'un côté que la vérité de la Nature est contenue d'une manière idéale dans la Logique, on explique son passage à la réalité concrète par des mots qui sont des tautologies, et l'on prétend que la production de la Nature n'a rien qui ne soit clair dans cette doctrine !

Mais peut-être nous répondra-t-on qu'il n'y a pas de production de la Nature, dans le sens littéral du mot ; que se représenter ainsi l'apparition de la Nature, ce n'est pas la concevoir selon la raison, mais selon l'entendement, et que la Nature n'est pas proprement l'effet d'une production, mais d'une transformation. Cependant ce changement de mots ne supprime pas la difficulté. Car la substance de la Nature sera la substance de la Logique, plus la substantialité propre de la Nature, et c'est précisément cet élément nouveau qu'on n'explique pas ; à moins qu'on ne dise que sa réalité propre était déjà contenue dans l'idée-logique, ce qui serait vraiment expliquer la Nature par la Nature, opération que l'ancienne

logique appelle un cercle ou une tautologie. Que si la substantialité propre de la Nature n'est pas donnée dans la Logique, d'où viendra-t-elle? Il faut bien que quelqu'un la pose. Les idéalistes modérés accordent que c'est cet être des êtres qu'ils appellent Dieu et qu'ils nomment aussi l'Idée ou la Vérité, mais ils lui attribuent en même temps une activité infinie très-imparfaitement compréhensible à l'homme.

Ce que l'idéalisme modéré soutient contre l'idéalisme absolu n'est donc pas l'absence d'idéalité dans la Nature, ni le manque de liaison ontologique entre Dieu et le monde, mais la distinction substantielle de l'un et de l'autre, moyennant une activité qui s'appelle créatrice, parce qu'elle pose, avec la substance cosmique, les premières catégories du monde, espace, temps, mouvement, conditions de ses phénomènes et de son développement.

De cette manière l'idéalisme modéré est un théisme sans cesser d'être l'idéalisme, mais il n'est pas la science infinie, il ne prétend pas que la philosophie puisse fournir des idées parfaitement adéquates sur la création, ni résoudre ce problème, comme si l'esprit de l'homme étant la pensée infinie en acte, pouvait retrouver tout ce qu'elle a fait depuis le commencement des siècles dans la sphère de la Nature, et ce qu'elle était avant les siècles dans la sphère de la Logique.

Participant, dans l'idée et par l'idée, à la forme absolue de la connaissance, l'esprit humain ne parvient cependant pas à tout penser en cette forme, car il n'est ni le principe de cette forme ni le principe des choses; il n'est pas l'esprit absolu, dont il participe seulement. Et voilà aussi pourquoi l'idéalisme dont nous parlons, tout en reconnaissant ce qu'il y a de noble et de supérieur dans cette activité par laquelle la pensée refait le monde pour le comprendre, n'appelle cependant ce travail du nom de création que par figure, sachant bien que la déduction idéale est entièrement différente de la réalisation physique de l'idée, et que l'art lui-même se sert d'une matière préexistante pour ses productions, tandis que la matière ou la virtualité substantielle du monde est posée par un être qui la contient avec l'idée qui s'y incarne.

Au nom même des principes de l'hégélianisme, ne doit-on pas soutenir que l'Idée, devenue Esprit et Art, agit autre-

ment que l'idée-logique? Il le faut bien, puisque, dans les dernières sphères, elle se sert de la Nature, et que dans la première elle ne s'en sert pas et ne peut pas s'en servir, puisqu'elle n'existe pas. Cependant on nous demande de concevoir, pour la production de la Nature, un développement dans l'idée-logique, et de plus l'on veut que ce développement soit antérieur au temps, à l'espace et au mouvement, c'est-à-dire aux conditions de tout développement. Si l'on nous oblige à cet effort, si l'on nous parle de développement avant l'existence de la Nature et d'un *devenir* qui n'a rien à faire avec le temps, qu'on nous laisse au moins croire que c'est l'incompréhensibilité partielle de l'action créatrice qui nécessite ce langage incohérent.

Après ces réflexions que nous avons crues nécessaires pour la défense de l'idéalisme tempéré auquel nous appartenons, et dont un des principaux traits consiste à reconnaître l'impossibilité de comprendre entièrement la création, et partant aussi d'égaler la réalité de notre esprit à celle de l'esprit infini, nous sommes les premiers à reconnaître la grandeur d'une doctrine qui a réalisé le système philosophique avec une ordonnance de divisions, une richesse et une nouveauté de développements et une étendue de connaissances que ne doivent pas oublier ceux qui en entreprennent la critique.

Nous ajouterons même qu'en remettant en honneur l'étude de la filiation des idées, de leur développement et enveloppement, en un mot, de la dialectique, elle a répondu à un besoin profond de l'esprit, à celui-là même qui est l'âme de la philosophie, c'est-à-dire le besoin de composer avec les connaissances humaines un tout suivi qui réponde autant que possible à l'unité de l'être et de la science, but que l'idéalisme italien n'a pas méconnu, mais qu'il a imparfaitement poursuivi.

On se rappelle, en effet, l'importance que les philosophes italiens ont attachée à l'étude du jugement et à sa division en synthétique et analytique. Cette importance qui, du reste, date de Kant, n'est pas sans fondement. Car la continuité du raisonnement, et partant de la science, dépend de la forme des jugements qui composent l'un et l'autre. Si les jugements sont analytiques, ils peuvent se ramener à des identités, et la pensée ne souffre pas d'interruption; s'ils sont synthétiques,

c'est qu'ils ne contiennent pas l'élément qui sert à identifier et à distinguer à la fois le sujet et l'attribut. La raison de l'union est alors extérieure ou manque tout à fait, et la synthèse est un simple fait dont on ne connaît pas l'explication ou dont on connaît imparfaitement la cause. Aussi tous les grands théoriciens de la connaissance ont-ils senti la nécessité de limiter autant que possible les ruptures de la chaîne intellectuelle et d'augmenter au contraire, autant que possible, la suite et la continuité des concepts. Platon en a cherché le moyen dans l'idée et la dialectique, dont la sensation et l'expérience ne sont que l'antécédent et l'occasion ; Aristote a cru le voir dans le rapport de la puissance à l'acte, qu'il a appliqué à l'esprit comme à la nature, aux idées et aux faits. Pour Descartes et jusqu'à un certain point pour Leibnitz, toutes les parties de la science et de l'esprit consistent essentiellement dans les actes et les modes de la pensée. Condillac, avec un système si différent de ceux que nous venons de nommer, a cependant cherché aussi à établir l'unité de la connaissance par la sensation transformée. Galluppi, en partant de la synthèse primitive du moi qui sent le non-moi, a essayé de rendre compte de l'organisation et de l'enchaînement de la connaissance par le rapport de l'analyse à la synthèse, déclarant que l'analyse est la première loi de l'intelligence, que la synthèse ne vient qu'après, et que, par conséquent, toute la science consiste à décomposer, développer et recomposer l'unité primitive. Rosmini a avoué que la synthèse insoluble et surtout la synthèse *a priori*, est le mystère dans la connaissance, et mettant sa gloire à diminuer ce mystère, il a réduit les formes de la raison admises par Kant à une seule, et a ramené à des jugements analytiques les jugements synthétiques *a priori* du même philosophe, hormis un seul. Car il a admis une synthèse primitive de l'idéalité et de la réalité dans l'âme, et il l'a admise dans l'Idéologie sous la forme d'une opposition irréductible. Ce n'est que dans la Théosophie qu'il a rétabli l'unité de la science et de l'être, avec quelle cohérence et légitimité, nous l'avons vu.

Gioberti et Mamiani sont d'abord entrés dans une tout autre voie. En effet ils ne se sont pas contentés de dire que l'idée et la sensation sont extérieures l'une à l'autre et unies par une synthèse dont le lien rationnel nous échappe, mais

brisant l'unité de l objet intelligible, ils ont admis une solution de continuité entre ses parties; car Gioberti admettait dans ses premiers écrits que les jugements sont synthétiques dans l'intuition et analytiques dans la réflexion, ce qui, suivant sa doctrine et son langage d'alors, signifiait que la réflexion décompose les idées dont la synthèse est donnée *a priori* dans l'intuition.

M. Mamiani a soutenu de son côté qu'il y a un certain nombre d'idées irréductibles, et que, partant, ne pouvant être déduites, elles nous sont données dans des jugements synthétiques. Ainsi, selon lui, la quantité, la cause, le vrai, le bien, le beau, le phénomène ne sont pas choses réductibles les unes aux autres; car, il y a en chacune d'elles un élément *sui generis* qu'il est impossibie de faire sortir d'un terme antécédent ou de transformer en un terme subséquent quels que soient d'ailleurs les rapports nombreux qui l'y rattachent.

Gioberti, on l'a vu, est revenu vers la fin de sa carrière à la tradition commune des philosophes, c'est-à-dire à la réduction la plus grande possible des éléments de la connaissance. tradition qui du reste est conforme à la règle générale de la méthode philosophique, qu'il ne faut pas multiplier les causes sans nécessité. Cependant nous avouons volontiers, pour notre compte, que l'idéalisme tempéré des philosophes italiens n'a pas suffisamment étudié la question de la dialectique. Personne assurément ne peut affirmer que les dissertations et les distinctions qu'on trouve sur ce sujet dans les œuvres posthumes de Gioberti et de Rosmini soient de nature à satisfaire ceux qui ne se contentent pas des généralités trop vagues ou d'une méthode de division sans mesure et sans fin.

Quittons les maîtres de l'hégélianisme italien pour nous occuper d'autres écrivains qui se sont donné le rôle de le divulguer ou de l'appliquer. La marquise Florenzi appelle la première notre attention (1). Cette femme auteur honore son sexe et la philosophie par une carrière déjà longue et

(1) Madame la marquise Marianne Florenzi Waddington, fille du comte Bacinetti de Ravenne, est née dans cette ville vers le commencement de ce siècle. Elle a été élevée au couvent de Santa Chiara, à Faenza. Elle a épousé d'abord le marquis Florenzi de Pérouse, puis en secondes noces M. Waddington, Anglais d'origine, naturalisé Italien. Les rapports de madame Florenzi avec M. Mamiani et Schelling ont contribué à sa vocation philosophique.

des travaux sérieux. Admirée pour sa beauté pendant une jeunesse radieuse, riche, noble, entourée d'hommages et digne de l'être, elle a pu compléter tous ces éléments de bonheur par cette contemplation des premiers principes qu'Aristote exige pour mettre le comble à la félicité humaine. A la possession et à l'amour du beau se sont joints en elle la passion et le culte de la science. Dans la patrie de Pérugin, siége charmant d'une civilisation et d'un art antiques, aux bords célèbres du lac Trasimène, madame Florenzi se livre à l'étude de l'Idée et de ses évolutions qu'elle suit sur les traces de Hégel et des hégéliens dans les sphères de la Logique, de la Nature et de l'Esprit. Ce sont du moins les objets qui prédominent dans ses derniers écrits qu'on peut regarder comme des abrégés de la doctrine hégélienne. Dans des livres antérieurs, elle avait cependant professé la philosophie de Schelling, avec lequel elle était liée par des rapports d'amitié et qui a été lui-même son premier maître.

Pour faire connaître à l'Italie l'idéalisme trascendental de ce grand penseur, madame Florenzi traduisit en italien le dialogue intitulé : *Bruno*, ou *du principe divin des choses*, et elle publia plus tard la version d'un manuscrit du profesfesseur Hamberger, dont le roi de Bavière lui fit présent, et qui contenait le résumé des leçons de Schelling sur la philosophie de la religion d'après les principes de sa dernière doctrine. Cependant, tandis que son maître et ami est passé d'un idéalisme panthéistique à un idéalisme théiste et religieux, madame Florenzi ne l'a pas suivi dans cette évolution; elle est demeurée fidèle à la première direction qu'elle avait reçue de lui et l'a même développée par ses études et ses abrégés hégéliens. Car dans ses Philosophèmes de Cosmologie et d'Ontologie (Pérouse 1863) elle suivait de préférence Schelling et Giordano Bruno, tandis que, aujourd'hui, elle adopte la méthode et le langage de Hégel et elle partage ses idées sur les problèmes fondamentaux de la phisolophie, entre autres, sur celui dont tous dépendent, c'est-à-dire celui de la production du monde. En effet, dans les Philosophèmes précités, madame Florenzi donnait une grande importance à la distinction de la matière et de la forme dont elle admettait sans doute avec Schelling l'unité primitive au sein de l'absolu, mais qu'elle limitait aussi l'une par l'autre et qu'elle croyait éga-

lement nécessaires pour expliquer la production des choses et la manifestation finie de l'absolu,

C'était là certainement un panthéisme très-explicite établi sur son vrai fondement, c'est-à-dire sur l'unité de substance, et l'on ne peut s'y méprendre lorsqu'on considère quelle était alors sa manière de voir sur la matière dont elle égalait la conception universelle à celle de puissance, pour égaler enfin celle-ci à celle du fond des choses. Défendu par elle avec la chaleur d'une conviction sincère, ce panthéisme n'était cependant pas l'idéalisme absolu. En passant à l'hégélianisme, madame Florenzi, qui a étudié assidûment les philosophes allemands et leurs rapports scientifiques, a cru sans doute atteindre le dernier terme de ce grand mouvement, qui commence à Kant et se continue par Fichte et Schelling jusqu'à Hégel. Chose singulière cependant, mais qui est moins illogique qu'elle ne semble à première vue, tandis que madame Florenzi identifie le fini et l'infini dans une même substance, et fait de l'esprit et de la matière deux modes d'un même être, elle veut sauver l'homme, et non pas l'espèce humaine, mais l'individu, de cette vicissitude universelle de la naissance et de la corruption, de la vie et de la mort, qui, suivant les leçons de ses maîtres, emporte et renouvelle toutes choses dans un tourbillon sans fin (*De l'Immortalité de l'âme humaine*, Florence, 1868). Cet être humain, dont elle fait un moment de l'absolu, lui paraît sans doute égal ou supérieur, sous certains rapports, à l'absolu lui-même. Car, selon les principes de l'hégélianisme, qui sont aussi les siens, l'homme est non-seulement la fin de la Nature, mais l'unité consciente du *processus universel*, de sorte que si Dieu est ce *processus*, l'homme qui en a l'idée et la science, est sans doute l'absolu lui-même arrivé à sa perfection ou quelque chose de plus. Touchée de cette prérogative et sans doute guidée aussi un peu par cette aversion que la nature nous a donnée pour le néant, la marquise Florenzi s'est efforcée de concilier l'immortalité de l'âme avec le système de Hégel.

Une autre conciliation non moins difficile qu'elle s'est efforcée d'effectuer est celle du progrès illimité avec le même système. Mais si ce progrès n'est pas jusqu'à un certain point incompatible avec la puissance ou possibilité infinie dont l'actualisation successive est, selon Bruno et Schel-

ling, la manifestation de l'Idée dans les mondes sans nombre, sous des formes extrêmement variées et suivant un système qui ne limite pas cette manifestation à une série circonscrite de modes définis, il semble au contraire impossible, sous le double rapport de la quantité et de la qualité, dans une doctrine qui fixe le nombre des sphères de l'Idée, les phases invariables qu'elle doit parcourir dans chacune, et qui divise même l'univers visible de manière à n'admettre pour l'esprit d'autre habitation que cette petite planète où s'agite maintenant l'espèce humaine. Ce système admet un progrès, nous en convenons, mais un progrès limité, qui n'est que le mouvement ascendant des êtres vers la sphère de l'esprit, où se trouve la science, que Hégel regarde comme absolue et définitive.

Aussi ne comprenons-nous pas que la marquise Florenzi accuse le théisme de rendre impossible le progrès, sous prétexte que dans cette doctrine la fin du monde, qui est en un Dieu personnel et distinct de la Création, ne pourrait être atteinte, et que le mouvement n'aurait ni objet ni explication possible. Car nous comprenons fort bien qu'on demande comme condition du progrès une impulsion ou une force intérieure par laquelle les êtres se développent conformément à leur perfection idéale et suivant la constitution interne de leur espèce ; mais est-il nécessaire que cette force à la fois spéciale et universelle soit identique avec eux et s'épuise, pour ainsi dire, dans leur réalité ? Ne peut-elle être à la fois leur principe commun et subsister de sa vie propre, fonder toutes les énergies et agir de sa propre activité ? Non-seulement elle le peut, mais elle le doit, si elle n'est pas un être contradictoire, si l'idée rationnelle de l'être absolu ne ment pas.

Le Théisme admet que le principe des êtres leur est à la fois tellement intime et supérieur, qu'il en résulte d'une part la nécessité de leur production et de leur mouvement, et d'autre part la possibilité de se rapprocher toujours davantage, par leurs formes et leurs rapports, de la beauté, de la vérité et de la perfection absolue. En quoi donc la loi du progrès peut-elle être compromise par ces idées ? Qui ne voit, au contraire, tout ce qu'elle gagne à se fonder sur les bases d'une perfectibilité et d'un perfectionnement sans bornes? Les objections que madame Florenzi dirige contre la belle théorie du progrès donnée par M. Mamiani, ne nous

paraissent donc pas fondées. (V. la Nuova Antologia de Florence, livraison de juillet 1867, et une Dissertation sur le progrès dans les Philosophèmes déjà cités.)

Mais il est temps d'achever la liste des principaux hégéliens.

En même temps que M. Spaventa exposait les principes de l'hégélianisme dans des écrits consacrés à la spéculation ou à l'histoire de la philosophie, d'autres écrivains napolitains les appliquaient à la physiologie, à la critique littéraire et historique. Ainsi l'hégélianisme de M. Camille De Meis date au moins de 1848, année pendant laquelle il professa à Naples un cours de physiologie générale et d'histoire de cette science. Outre ce cours, ce professeur érudit a publié un livre sur les *Mammifères*, où il traite cette partie de la science de la Nature suivant la méthode hégélienne; enfin, dernièrement encore, il a fait imprimer à Bologne, où il enseigne l'histoire de la médecine, un livre où la biographie et les récits intimes se mêlent agréablement aux enseignements philosophiques sous la forme vive et familière du genre épistolaire. Bien plus propre à la pensée qu'à l'action, ce savant homme a cependant pris part au mouvement politique de son pays comme député en 1848.

M. de Sanctis, plus mêlé que lui à la vie publique, a été, en 1861, le collègue de M. de Cavour en la qualité de ministre de l'instruction publique. Doué d'une parole facile et colorée, ce talent l'a sans doute recommandé au choix de M. de Cavour, lorsqu'il s'agissait de donner un successeur à M. Mamiani. M. de Sanctis n'a pas exposé l'esthétique hégélienne dans des ouvrages théoriques, mais il l'a appliquée à la critique littéraire avec la supériorité d'un esprit qui domine les idées qu'il adopte.

M. Stanislao Gatti, M. Delzio, sont aussi des écrivains dont il faudrait tenir compte dans une histoire spéciale des doctrines hégéliennes en Italie ; mais, sans prétendre citer tous les noms qui auraient droit de figurer dans une pareille étude, nous terminerons par un mot sur M. Fiorentino, qui applique l'hégélianisme à l'histoire de la philosophie dans l'université de Bologne. Dans un petit volume sur Giordano Bruno, il s'était d'abord montré chrétien et partisan de Gioberti ; dans son *Essai historique sur la philosophie grecque*, et dernièrement dans son beau livre sur Pomponat (*Pierre*

Pomponat, études historiques sur l'école de Bologne et de Padoue au seizième siècle, Florence, Le Monnier, 1868), il se déclare hégélien et s'inspire des principes de l'hégélianisme dans sa critique historique et philosophique.

CHAPITRE V

SOMMAIRE. — Scepticisme critique. — Caractères communs des philosophes qui appartiennent à ce groupe. — Ils se rattachent, par les tendances sociales, aux philosophes français du dix-huitième siècle. — M. Joseph Ferrari. — Son livre sur la *Philosophie de la révolution*. — L'idée du mouvement et celle du contraste dans le mouvement dominent sa doctrine philosophique et sa méthode. — Sa manière de voir sur les contradictions : il admet qu'elles sont sans nombre, font partie de l'essence des choses et sont à jamais insolubles. — Différence profonde entre cette opinion et les théories de Kant sur les antinomies de la raison, et de Hégel sur les contradictions et leur conciliation. — Idées de M. Ferrari sur les rapports de la Logique et de la Nature, de la raison et de l'expérience, sur la valeur et les limites de la connaissance, sur la révélation naturelle. — Le résultat spéculatif de la philosophie de M. Ferrari est une sorte de Naturalisme phénoménal. — Ses idées sur le mouvement et les oppositions des sociétés politiques. — Ses rapports scientifiques avec les idéalistes italiens.

Nous voici en présence d'un groupe de philosophes bien différents de ceux qui précèdent par le caractère de leurs doctrines et le but pratique qu'ils poursuivent. Les idéalistes hégéliens sont, on l'a vu, les adversaires de l'idéalisme tempéré; ils regardent le théisme comme une théologie imparfaite, ils sont et se déclarent ouvertement panthéistes. Les écrivains que nous allons passer en revue sont, au contraire, ennemis de tout idéalisme; n'ayant foi que dans l'expérience, ils refusent toute espèce de certitude à la raison pure, condamnent la métaphysique, prétendent nous fermer l'accès du monde des substances et des causes et nous enchaîner aux phénomènes. Contraires au dogmatisme

religieux, non moins qu'à la métaphysique, ils réduisent les cultes positifs aux manifestations variées d'un sentiment et d'une foi dont ils renoncent à connaître l'objet. Pour réaliser le progrès, ils ne veulent ni de l'alliance de la philosophie et de la religion, ni de l'harmonie des anciens pouvoirs avec les droits de la liberté; ils repoussent le christianisme, et plus encore le catholicisme.

Révolutionnaires dans les faits comme dans les idées, ils se séparent de la tradition, poursuivent ou rêvent une science nouvelle, une société nouvelle, le monde de l'avenir. Soit que leurs regards s'arrêtent à l'Italie, soit qu'ils embrassent l'Europe, la démolition du passé est leur premier besoin; ils y poussent dans leurs écrits avec l'ardeur et l'accent de l'apostolat. Une observation, même superficielle, découvre en eux un air de ressemblance avec les écrivains socialistes des derniers temps et leurs ancêtres les Saint-Simoniens; mais ils ont bien plus de rapports avec les Encyclopédistes, dont ils partagent généralement les tendances, les passions et les doctrines, et dont ils représentent le rôle dans l'Italie philosophique.

En effet, il suffit pour s'en convaincre de connaître leur origine et leurs principes. M. Ferrari (1), assurément le premier d'entre eux, en date comme par l'étendue des connaissances, l'originalité et le talent, est un disciple de Romagnosi et se rattache ainsi, par son maître, à Charles Bonnet et aux penseurs français du dix-huitième siècle, dont le célèbre jurisconsulte italien alliait les enseignements à ses propres vues. M. Franchi, qui vient après M. Ferrari, professe un sensualisme mitigé dont la base est le sentiment au

(1) M. Joseph Ferrari, lombard d'origine, s'est attaché, pendant sa jeunesse, à Romagnosi, dont il a été le disciple avec M. César Cantù, l'historien. Après avoir publié une édition complète des œuvres de Vico, précédée d'un travail volumineux sur ce philosophe, il se rendit en France, où il fut reçu successivement docteur à l'Académie de Paris et agrégé de l'Université. Professeur à la Faculté des lettres de Strasbourg en 1841, il en fut éloigné par l'opposition intolérante d'un parti toujours hostile à la liberté de penser. En 1848, il fut, pendant quelque temps, collaborateur de Lamennais dans un journal politique de Paris. Rentré dans son pays en 1859, il y a été élu député et nommé professeur successivement à Turin et à Milan. Son cours sur les écrivains politiques italiens, professé à Turin en 1861-1862, a obtenu un grand succès. Aujourd'hui, M. Ferrari a quitté l'enseignement pour se livrer tout entier aux occupations de l'écrivain et du député.

lieu de la sensation ; mais, sous cette légère différence, on retrouve dans ses ouvrages la même audace de négation, le même enthousiasme pour la liberté, la même impatience de tout frein intellectuel, qui caractérisent les écrivains dont nous parlons.

Un autre rapport les unit à Kant et en fait des empiristes critiques ; car, tout en n'ayant foi que dans l'observation et les sens, comme les Encyclopédistes, ils adoptent les vues et le langage de Kant touchant l'usage de la raison pure, font grand cas de ses observations sur les antinomies, et les croient inévitables dans toute tentative de construction ontologique ou de spéculation rationnelle sur le moi, le monde et Dieu. Leur scepticisme n'est pas précisément le pur scepticisme critique, mais il a pour point de départ la critique kantienne et la dépasse.

M. Joseph Ferrari a beaucoup écrit. L'histoire et la philosophie de l'histoire sont le vaste champ dans lequel il s'est le plus exercé ; disciple de Romagnosi, il s'en est montré le digne continuateur par la nouveauté de ses vues sur les lois de la civilisation. Sous cet aspect, il est certainement, avec son maître, un des écrivains italiens qui ont poursuivi avec le plus de persévérance et de talent le cours déjà long des travaux initiés par Vico. On verra, tout à l'heure, quelles sont ses idées essentielles sur le développement intérieur et les rapports extérieurs des sociétés politiques : commençons par exposer les idées philosophiques qui dominent dans ses livres, en en déterminant l'esprit et la direction. Nous les tirons d'un ouvrage en deux volumes, écrit en italien et publié sous la date de Londres 1851, avec le titre de Philosophie de la Révolution (*Filosofia della Rivoluzione*).

Quelques mots d'abord sur le plan et l'esprit de ce livre. Ce n'est pas, il s'en faut, un ouvrage pacifique. Il étonne d'abord par ses négations autant que par ses affirmations, car il commence par une critique de l'évidence, et finit par proclamer que la mort de toute religion et la loi agraire sont les aspirations finales de l'humanité,

Il se divise en deux parties : la première est critique et destructive ; la seconde rebâtit, dans de certaines limites, ce que la première a renversé. Celui qui lit la première partie ne peut se défendre d'une certaine répulsion, et même d'un mouvement de dépit et d'impatience en assistant au renverse-

ment de toutes les idées reçues; mais après avoir jonché de ruines toutes les régions de la pensée et de l'être, ce magicien du scepticisme en fait surgir une science et une réalité phénoménales, au milieu desquelles il vous laisse vivre, penser et agir. Ce changement de scène est d'autant plus agréable qu'on y arrive après avoir assisté au spectacle d'une démolition universelle; il semble qu'on respire librement après avoir souffert et presque suffoqué dans un air enflammé et mortel. C'est le réveil, c'est la vue de la lumière et des objets réels après une suite oppressive de mauvais rêves et d'illusions étranges, et l'on se réconcilie en partie avec l'auteur en revenant des émotions qu'il vous a fait éprouver; on lui est si reconnaissant de les avoir allégées qu'on oublie presque qu'il ne tenait qu'à lui de ne pas les faire naître.

Ne demandons pas trop cependant : chaque caractère, chaque esprit philosophique a ses exigences et presque ses lois. Il y a un objet qui fascine M. Ferrari, qu'il suit, qu'il comprend ou qu'il a le besoin impérieux de comprendre plus que toute autre chose, et cet objet c'est le mouvement. Il y a aussi un aspect de cet objet qui s'impose à son intelligence, qui pénètre sa sensibilité, qui le frappe et qu'il aperçoit partout; c'est le contraste dans le mouvement. Opposition dans l'être, contradiction ou contrariété dans l'intelligence, antithèse dans les idées et dans le style, la loi des oppositions gouverne, sous toutes ses faces, l'âme et la pensée de M. Ferrari, donne une forme particulière à ses livres et aux parties de ses livres, en dirige l'esprit et en fixe le but. Ses idées et ses discours politiques en ressentent l'influence; tous ses écrits en portent l'empreinte, en sont la détermination ou la démonstration.

Qu'il étudie l'histoire de la raison d'Etat ou celle des révolutions des Guelfes et des Gibelins, qu'il expose et juge les écoles entre lesquelles se partagent les nombreux écrivains politiques de l'Italie ou les vicissitudes de la civilisation chinoise, M. Ferrari cherche partout le sens et la loi des événements dans les oppositions, et rattache les oppositions à la forme générale du mouvement. Sa *Philosophie de la Révolution* n'est donc pas, comme le livre de Fichte sur la révolution française, une suite de considérations morales occasionnées par ce grand événement; c'est la théorie

de la révolution considérée dans son essence, dans sa loi suprême et ses rapports avec l'homme et la nature, et il est difficile d'imaginer un livre plus révolutionnaire, plus agité et plus mobile. Il embrasse toutes les formes du scepticisme et les dépasse; il parcourt ou effleure tous les sujets, les enveloppant dans des critiques neuves ou profondes et presque toujours impétueuses et passionnées; on y retrouve le reflet de cette verve oratoire qui, de 1861 à 1863, étonnait, par la nouveauté et l'étrangeté de ses traits, le nombreux auditoire qui, dans la grande salle de l'Université de Turin, se pressait autour du professeur pour l'entendre exposer l'histoire de la philosophie politique en Italie.

Le problème soulevé et résolu par M. Ferrari dans ce livre est, au fond, le même que celui dont s'occupe essentiellement la philosophie moderne, c'est-à-dire le problème du rapport de la pensée à l'être.

On sait que les deux premières écoles des temps modernes, l'école de Locke et l'école Cartésienne l'ont résolu en attribuant isolément au sens et à l'entendement le privilége exclusif de nous révéler la réalité. Témoin de la lutte de ces deux écoles rivales, Kant a donné tort à l'une et à l'autre, et tout en conciliant leurs enseignements dans une théorie plus complète des fonctions de l'intelligence, il a changé entièrement de point de vue. Car, au lieu de considérer l'être et les objets comme la règle de nos facultés, il les a regardés comme des manifestations et des phénomènes dont il faut demander la cause et la loi à l'esprit. Ainsi, laissant de côté le monde des choses en soi, il a rapporté la représentation du sujet et de l'objet à la pensée et au jeu des ressorts intérieurs, et c'est ce qui lui a fait dire qu'avant lui, le monde tournait autour de l'objet, et que lui, nouveau Copernic, découvrant son vrai mouvement, l'a fait tourner autour du sujet.

On sait aussi quelles limites il traça à la raison et à l'entendement dans l'exercice de la pensée, faisant simplement servir la raison à l'unification des lois de l'entendement, et les lois de l'entendement à la formation des connaissances expérimentales. La raison, disait-il, livrée à elle-même, dans son usage pur, sans le soutien et le contrôle de l'expérience, se contredit. Une étude approfondie nous assure que son rôle doit se borner à constituer l'expérience et à détermi-

ner les actions morales pour en dégager les vérités religieuses qu'elles supposent. Ainsi entendue, l'autorité de la raison n'est pas supprimée, mais réglée et limitée par elle-même. Ce biais ingénieux ne put contenter les esprits spéculatifs, et la *raison pure* ayant été accusée de contradiction, on s'efforça de démontrer ou que cette contradiction n'existait pas ou que, si elle existait, elle ne détruisait point son autorité, mais qu'étant une phase de son développement, elle servait, au contraire, à chercher la vérité où elle est, c'est-à-dire dans la synthèse des contradictoires. Ce fut là la solution donnée par l'idéalisme allemand aux problèmes soulevés par Kant.

Pour d'autres philosophes, la critique de Kant portait l'empirisme et le scepticisme dans ses flancs, et ils devaient les en tirer; car, acceptant les antinomies de la raison pure établie par Kant comme des faits, ils déclarèrent inutile et insensé tout effort pour les résoudre, et jugèrent, comme lui, que la raison est une source inépuisable d'erreurs, lorsqu'elle prétend s'élever au-dessus de l'expérience dans la connaissance du réel.

De ce nombre est M. Ferrari. Il y a, suivant lui, deux sortes de contradictions : les contradictions positives et les contradictions critiques. Les contradictions positives sont des erreurs de l'homme qui manque à la loi du raisonnement ou s'abuse sur ses données; elles sont subjectives, et peuvent disparaître par une rectification du travail intellectuel. Les contradictions critiques sont une loi fatale de l'esprit et de la nature des choses. Kant en a compté un certain nombre qu'il a rapportées aux différents objets de l'usage pur de la raison, Dieu, le monde et l'âme; mais il y en a bien davantage, selon M. Ferrari; leur nombre est même infini. Car les contraires sont partout, en nous et hors de nous, dans nos idées et dans nos actions, dans les phénomènes comme dans l'être. M. Ferrari est si convaincu de de l'universalité de la contradiction qu'en lisant son livre, on pense involontairement au mot célèbre de Hégel, que rien dans le ciel comme sur la terre n'échappe à sa loi.

Mais il est si loin de penser, avec Hégel, qu'il soit possible de l'expliquer et de la surpasser que pour lui les erreurs de la métaphysique consistent essentiellement à se méprendre sur la nature de la contradiction critique, à la transformer,

sans le savoir, en contradiction positive, et à la traiter comme si elle n'était qu'une erreur. Il n'y a que les contradictions positives ou nos incohérences qui disparaissent; mais les oppositions de la nature et des phénomènes sont éternelles. Aussi M. Ferrari croit-il triompher en montrant au prix de quelles exagérations, de quels sophismes et de quels démentis donnés aux faits et à l'expérience, le génie de Hégel, dans un effort suprême pour vaincre les antinomies de la nature et de la pensée et les ramener à l'unité rationnelle, essaye de franchir les bornes de l'esprit humain par un système qu'on pourrait appeler la philosophie de la contradiction.

La ruine de ce système, le plus ingénieux et le plus puissant de tous, emporte, suivant lui, tous les autres et rend à jamais impossible le succès de la métaphysique. Si elle renaît encore, ce sera pour figurer parmi ces illusions perpétuelles dont l'humanité offre l'exemple dans l'histoire de ses faiblesses et de ses erreurs.

Le plus grand tort de la métaphysique, celui qui est la source inépuisable de ses illusions, est, selon l'avis de M. Ferrari, le rapport qu'elle prétend établir entre la Nature et la Logique : car elle entend que la Logique domine et que la Nature obéisse, tandis que la Logique ne peut ni commander à la Nature, ni l'égaler. Quelle est, en effet, l'essence de la Logique? On la trouve dans ses principaux procédés, qui sont l'identité, l'équation, le syllogisme. Or, de ces trois procédés, le premier est le fondement de tous les autres : car le syllogisme n'est qu'un moyen de mettre deux termes en équation par un troisième, et l'équation elle-même n'est qu'un aspect de l'identité. La Logique repose donc essentiellement sur le rapport d'identité et s'applique aux objets qui en sont susceptibles. Mais tout change dans la nature, le mouvement est la première loi de la matière et des phénomènes. Or, des objets qui sont soumis au mouvement, au changement et à l'altération ne sont susceptibles ni d'identité, ni d'équation, soit entre eux, soit avec eux-mêmes; c'est là du moins le jugement porté par la Logique lorsqu'elle veut assujettir ces objets à son empire, les traiter avec sa mesure et sa règle; d'où il suit qu'il y a opposition entre la Logique et la matière de la Logique, et qu'en voulant se représenter la réalité conformément aux principes du raisonnement, on la rend méconnaissable et inintelligible.

Après avoir établi ou cru établir que l'empire de la Logique sur la Nature conduit à la négation de toute science de la réalité extérieure, M. Ferrari s'attache à mettre en lumière les antinomies de la pensée et du monde moral; les antinomies de la pensée embrassent, selon lui, la Logique elle-même, qui, après avoir vainement essayé de soumettre le monde physique à son empire, s'aperçoit que ses propres procédés se retournent contre elle-même : car, en s'appliquant aux objets les moins impropres à les recevoir, ils rétablissent forcément la différence et le mouvement qu'ils excluaient d'abord de leur essence. En effet, le syllogisme suppose trois termes et il y en a un qui, jouant le rôle de moyen, est à la fois identique et divers, contenant et contenu par rapport aux autres; l'équation elle-même se fait entre des termes distincts et opposés de quelque manière, de sorte que la différence est inévitable et l'identité absolue est démentie.

On s'est déjà aperçu probablement de la méthode suivie par M. Ferrari dans cette exposition des antinomies de l'intelligence et du but auquel il vise. Cette méthode consiste à montrer que les procédés intellectuels isolés et réduits à un rôle exclusif changent les contradictions qu'on peut appeler critiques, et qu'il faut regarder, selon lui, comme inévitables, en des contradictions positives et en des impossibilités. La Logique, sortant de ses limites, crée à l'intelligence des difficultés dont elle poursuit la solution par les hypothèses et les systèmes. C'est ainsi qu'elle réalise les genres et les espèces avec Platon pour triompher de la mobilité universelle du monde physique et le soumettre, par le moyen d'un élément immobile à l'empire de la Logique; c'est ainsi que Kant résout arbitrairement les antinomies, les prenant pour un défaut réparable de la raison, et que Hégel enfin invente une méthode qu'il croit supérieure à la logique ordinaire, mais qui n'est qu'une invention de cette même logique pour résoudre des antinomies insolubles et dont elle a le tort d'assumer la responsabilité.

Tel est le procédé suivi par M. Ferrari; il est, on le voit, beaucoup moins favorable au scepticisme qu'on ne pourrait le croire, puisqu'il montre que l'erreur et l'inconséquence sont toujours la suite d'un usage exclusif de nos facultés intellectuelles et d'un abus de logique. Ne nous pressons pas

trop de conclure cependant, car son but est de montrer que le scepticisme est faux et vrai à la fois; qu'il est faux dans ses formes imparfaites, vrai dans la forme qui découle d'une étude nouvelle du rapport de la pensée à l'être.

M. Ferrari croit ainsi dominer toutes les théories des sceptiques antérieurs dont il fait la critique et qu'il comprend dans la sienne. Gorgias, Protagoras, Zénon, Ænésidème, Sextus Empiricus, Hume et Kant sont tour à tour condamnés et absous par lui au nom d'une théorie qu'il croit plus vraie et plus large que leur doute imparfait et limité.

Voici enfin une idée succincte de cette théorie : la raison n'est ni supérieure ni égale à la nature, elle en est fille et doit lui être soumise. Tout nous prouve que ce rapport est légitime et que le rapport opposé est illégitime, les leçons de l'expérience, les conditions de notre activité, les succès et les erreurs de la Logique elle-même. Tant qu'elle veut dominer les faits, la Logique nous trompe et nous fourvoie; si on la soumet à leur empire, elle coordonne nos pensées, détermine nos connaissances et nous conduit à la certitude et au progrès.

Les faits ou plutôt leurs apparences immédiates, tels sont les objets de l'intelligence et les sources de la connaissance. L'être et le paraître s'identifient; ce qui apparaît existe, ce qui est, sans apparaître, ou n'existe pas, ou n'a pas de sens pour nous; nous n'avons ni le droit ni le pouvoir de nous en occuper. Les phénomènes intérieurs et extérieurs, dans leur intégrité, et avec leur contenu infiniment riche et varié, sont donc à la fois la matière et la borne de la science : aussi la science, loin de dépendre, comme les idéalistes le prétendent, d'un idéal rationnel et de principes tirés de l'esprit, se fonde-t-elle toujours, suivant M. Ferrari, sur une révélation de la nature. La révélation naturelle est l'autorité mystérieuse et suprême à laquelle la raison et la logique sont soumises, qui maîtrise l'expérience, et, par l'expérience, tient en bride toutes nos facultés intellectuelles.

Il en résulte, par conséquent, que les limites de notre esprit sont fixées ou déplacées par cette autorité supérieure, que le mouvement, le progrès et l'extension de nos connaissances en dépendent. Nous ne pouvons ni détruire les oppositions qu'elle renferme, ni désunir ce qu'elle unit, ni joindre

ce qu'elle isole. Le mystère, il faut l'avouer, domine notre intelligence ; car notre esprit faisant partie d'un ordre constitué, ne reçoit de la nature aucune révélation touchant les origines, et, ce que nous appelons les lois suprêmes des choses et de la pensée, n'est que l'aspect multiple d'une fatalité inexplicable. Qui peut expliquer les rapports des notions primitives, de la qualité et de la substance, de l'effet et de la cause, du fini et de l'infini, de l'action et de la réaction, de l'un et du multiple, etc. ? Et cependant qui peut les nier ? Ces rapports et une infinité d'autres sont des oppositions qui nous dominent au dedans et au dehors, qui se retrouvent au bout de toutes nos analyses, sont les conditions premières de la connaissance, et les limites infranchissables de la science ; car celle-ci, en les recomposant, après les avoir divisées, ne les explique pas, mais les laisse comme elle les trouve, c'est-à-dire à l'état de synthèses inexplicables.

Le doute accompagne donc d'une ombre vaste et perpétuelle la lumière que le développement des connaissances répand sur le chemin de l'humanité. Car il est vrai que l'idée et le phénomène se correspondent, que la pensée a sa règle dans l'être, que celui-ci nous est donné dans l'apparence par la révélation naturelle ; il est vrai qu'une double révélation, intérieure et extérieure, nous montre que tous les systèmes idéologiques et psychologiques ont leur part de vérité, qu'ils sont vrais dans les limites de l'observation et du phénomène. Il est même certain, selon M. Ferrari, que la sensation est distincte de l'idée non moins que l'individu du genre, et qu'il y a une hiérarchie des idées qui s'élève de degré en degré, jusqu'à celles de l'espace et du temps, pour terminer à l'être dont le sommet nuageux ne peut être dépassé. Ces distinctions sont dans nos pensées, parce qu'elles sont aussi dans les choses et dans la nature ; M. Ferrari accorde même aux idéalistes que les idées suprêmes, c'est-à-dire celles que tout jugement suppose, accompagnent le premier exercice de notre raison et de notre sensibilité, de sorte que si elles sont acquises, elles le sont en ce sens seulement qu'elles apparaissent en nous avec les premiers phénomènes de la conscience. Tant M. Ferrari agrandit le champ de l'apparence ! En lui donnant une semblable extension, il n'est rien, pour ainsi dire, qu'il n'y fasse rentrer ;

le sensible et l'intelligible, le particulier et le général, l'individuel et l'universel, la nature et l'esprit, tout y prend sa place.

Accordons-lui donc que le champ de son expérience est large autant qu'il peut l'être, et que, sous son regard étendu, le phénomène n'est point circonscrit par les préjugés et les vues arbitraires qui le limitent souvent aux yeux de l'idéaliste et du sensualiste.

Mais quelle est enfin l'importance de notre raison; que valent les vérités que nous croyons posséder, soit après les avoir acquises nous-mêmes, soit en les recevant directement de la nature? Y a-t-il des vérités absolues, des vérités en soi, indépendantes du sujet pensant et de l'objet pensé, supérieures à l'homme et au monde; sont-elles le fondement de la science et assurent-elles l'autorité aux jugements humains? La réponse ne peut être que négative dans la doctrine de M. Ferrari, et elle l'est en effet. Cette doctrine est une Phénoménologie ou science de l'apparence qui ne connaît et n'admet qn'une vérité relative, qui efface la distinction des vérités de fait et des vérités de raison en les réduisant toutes à des faits.

Ce que nous appelons la vérité absolue n'est, selon cette doctrine, que la vérité relative à l'humanité constituée dans son être actuel, dans ses conditions actuelles. « A quoi se « réduisent l'uniformité et la constance des lois au milieu « des métamorphoses de la nature? à notre ignorance. Plus « nous nous instruisons et plus aussi nous voyons que la « constance des lois du monde s'ébranle, et que l'altération « d'un fluide peut changer la face de l'univers. » (T. 1er, page 312; Philosophie de la Révolution.)

M. Ferrari va même jusqu'à dire qu'on ne voit en aucune façon la nécessité de l'espace et du temps, ni leur rapport indissoluble à l'être, qu'une création étrangère à l'un et à l'autre ne paraît pas absolument impossible, et que l'être, ce terme suprême de tous nos jugements, est déterminable de mille manières différentes. Aussi l'ordre des objets naturels et l'ordre des pensées correspondantes ne sont-ils que des combinaisons ou des systèmes. Tous les systèmes sont possibles dans la nature, et par conséquent, tous les systèmes sont possibles dans l'esprit; dans l'une comme dans l'autre, ils dépendent du mouvement et de ses lois ou, en

d'autres mots, des oppositions réelles ou des rapports des termes contraires qui s'appellent et s'enchaînent mutuellement. De là les bornes infranchissables de notre raison dans la connaissance de l'être; de là la nécessité de la soumettre à l'expérience pour la mettre en possession des *données nouvelles*, pour la conformer au développement des phénomènes, pour faire en sorte qu'elle suive le plus possible le mouvement du monde et reproduise les systèmes ou groupes naturels des apparences.

Si telle est la nature de la vérité dans le monde et dans l'esprit, si c'est une combinaison issue du mouvement, pouvant s'altérer et changer complétement avec lui, on comprend fort bien que la pensée et la science ne puissent, pas plus que la société et la nature, échapper au mécanisme. Le dynamisme est, en effet, un mot étranger au vocabulaire philosophique de M. Ferrari, et il faut bien qu'il le soit, du moment qu'on admet l'identité du paraître et de l'être, qu'on assimile la marche des faits, quels qu'ils soient, à celle d'un mobile dans l'espace, et qu'on n'admet d'autres genres de changement que l'apparition et la disparition, la succession et l'opposition. Pour M. Ferrari, la force, l'activité, le développement des facultés et des énergies sont des aspects supposés de la pensée et de l'être, qui, ne se montrant pas dans le phénomène, ne peuvent pas demeurer non plus dans le système qui le prend pour base. Car, autrement, il faudrait distinguer entre les faits et les apparences proprement dites, et nous rouvrir avec l'activité dont ils émanent ce monde des causes et des substances qui est, dit-on, l'illusion de la métaphysique et qu'on veut nous fermer à jamais.

Nous ajouterons qu'il s'agit en effet de savoir ce qu'on entend par phénomène et si l'on a le droit d'appeler du même nom l'apparence extérieure composée de couleurs, d'étendue et de mouvements et l'acte de la volonté, l'opération de la pensée consciente d'elle-même, et surtout l'idée, forme supérieure de la connaissance? Il s'agit de savoir si ces manifestations du vrai le sont au même titre, ou si elles appartiennent à des sphères différentes, si le mouvement est identique dans la pensée et dans la nature, et si toutes les lois qui dominent les êtres tombent sous la condition du mouvement. Car si tout est mobile, le mouvement lui-même le sera, on ne sera sûr ni de son essence ni de

sa durée. La contingence enveloppera toutes choses : l'intelligence et la science; l'ordre du monde et le système des idées ne seront que des ondes fugitives dans l'océan infini du hasard.

C'est là évidemment la conséquence à laquelle on est forcé d'arriver lorsqu'on n'admet rien d'absolu dans l'être et dans la connaissance, lorsqu'on ne distingue pas profondément l'idée de la sensation et l'acte du phénomène. Ou il y a des principes déterminés qui dominent le sujet pensant, les objets pensés et leur mouvement, et, en ce cas, la science est possible, ou il n'y en a pas, et alors la vérité est incertaine et la connaissance phénoménale. C'est ce que comprit profondément Aristote lorsqu'il reconnut que la possibilité de la science exigeait la détermination des principes et de leur série, juste exigence renouvelée de nos jours par les hégéliens, mais poussée par eux jusqu'à une équation absolue en tout sens entre la pensée et l'être.

En plaçant, au contraire, en tête de son Phénoménisme le mouvement variable de la Nature, M. Ferrari nous soumet à l'inconnu et nous suspend sur un abîme. Lui-même n'en disconvient pas et répond à l'objection en ces termes : « On nous accuse, » nous résumons ses paroles (V. page 343 du 1er vol.), « de rendre la vérité variable et contradictoire. « Cette accusation se réduit à nous reprocher d'admettre la « variation de la nature et la faiblesse de l'homme. Il n'y a « pas de réponse à cela ; le vrai et le faux, le faillible et « l'infaillible sont des termes qui, étant mis aux prises, en- « gendrent une contradiction abstraite et sans issue ; dans « le fait, ces oppositions ne nous touchent ni ne nous émeu- « vent ; l'insecte vit croyant l'été éternel ; nous vivons en « croyant éternel le milieu dans lequel nous sommes. Il n'y « a ni théologien ni philosophe qui soit capable d'arrêter « l'altération des êtres et la faillibilité humaine. »

Telle est, dans ses traits les plus essentiels, la doctrine philosophique de M. Ferrari. Admettant dans la Nature la possibilité de tous les systèmes, elle les admet aussi dans la science ; ne plaçant rien au-dessus de la Nature, bannissant l'absolu de la pensée, elle nous renferme dans un cercle variable d'apparences et de phénomènes dont la cause est le mouvement et dont la loi est l'opposition. Conséquente avec elle-même, elle admet un progrès limité inhérent à certaines

combinaisons de la matière, mais elle n'admet ni la nécessité idéale ni la réalité d'un progrès indéfini et universel. La marche rétrograde des êtres lui paraît aussi plausible que leur mouvement en avant, toutes les combinaisons étant également possibles dans la Nature. Il n'est donc pas question de Dieu dans cette philosophie, ni de l'âme et de sa destinée, si ce n'est comme termes des oppositions insolubles de la pensée.

Nous ne réfuterons pas cette doctrine; elle n'est au fond qu'un scepticisme logiquement déduit de l'empirisme, et sa céfutation est contenue depuis longtemps dans les théories les plus solides de l'idéalisme ; elle se trouve dans les arguments opposés par Platon à Protagoras, à Héraclite et à l'é-role ionienne ; elle est dans Leibnitz, dans Kant, dans Hégel et dans Rosmini. Nous n'avons ni la prétention de refaire ce qui a été fait de main de maître, ni l'idée de donner pour nouveau ce qui est ancien. Nous observons seulement que si le système de M. Ferrari est au fond aussi vieux que la philosophie, sa forme ne l'est pas, car il a rajeuni le scepticisme et l'empirisme avec une originalité de vues qui force à pénétrer profondément dans les couches de la vérité pour en retrouver et en assurer la base. Nous avons vu qu'il résout la question du rapport de la Logique à la Nature par la soumission de la première et la domination de la seconde. Mais comment arrive-t-il à la prétendue nécessité de cette solution ? Par les inconséquences et les absurdités auxquelles, croit-il, la Logique se condamne, lorsqu'elle veut dominer, non moins que par les effets fructueux qu'elle produit lorsque elle se soumet à l'expérience.

Qu'on nous permette ici quelques réflexions. Il s'agirait d'abord de savoir si les inconséquences et les contradictions dont on parle sont bien vraies, ensuite si toutes les contradictions qu'on appelle critiques, et qu'on regarde comme insolubles, le sont réellement. Cette question est essentielle pour le débat qui s'agite entre le scepticisme et l'idéalisme, et surtout pour la forme que ce débat assume dans la doctrine de M. Ferrari. Or nous croyons qu'un grand nombre de rapports que ce philosophe donne pour des antinomies ne le sont pas réellement, et qu'ils ne le paraissent qu'à la condition d'être isolés forcément les uns des autres et même faussés; car si nous croyons avec M. Ferrari qu'une logique ex-

clusive peut en faire sortir la contradiction positive et l'erreur, nous pensons aussi que, pris en eux-mêmes, ils sont des contrastes plutôt que de véritables contradictions. Tels sont par exemple les rapports de la pensée et de l'être, du sujet et de l'objet, du mouvement et de l'élément immobile des choses, de l'individu et du genre, de la qualité et de la substance, de l'effet et de la cause.

Si nous en croyons Kant, qui a fixé le sens de ce mot dans la philosophie moderne, l'*antinomie* est un dilemme par lequel la raison, affirmant et niant tour à tour et contradictoirement les mêmes termes, se démontre à elle-même son impuissance spéculative.

Ainsi l'infinité et la finité de ce monde, la divisibilité infinie et l'indivisibilité dernière de la matière, la liberté et la nécessité du vouloir, constitueraient des antinomies, parce qu'on pourrait démontrer également ces thèses contradictoires. Mais qu'ont de commun, nous le demandons, ces conclusions dialectiques, appliquées par le raisonnement à des questions particulières d'ontologie, avec les rapports universels dont on a parlé plus haut? M. Ferrari prétend qu'au point de vue de la Logique, le mouvement et l'immobilité, la qualité et la substance, l'effet et la cause, l'individu et le genre, l'être et le devenir, sont incompatibles; que l'égalité, l'identité, le syllogisme, en un mot les procédés de la Logique, suppriment l'un des deux contraires au profit de l'autre, et que si ce n'était l'expérience qui rend aux objets de la pensée leur véritable jour en consultant les phénomènes, la Logique nous condamnerait à une extravagance sans fin. Or qui ne sait que la Logique ainsi étudiée est une fausse logique, qu'elle n'est plus la logique mais la sophistique; qui ne voit que l'égalité et l'identité du grand et du petit terme dans le syllogisme n'excluent pas l'inégalité et la différence, que le raisonnement est à ce prix, que ces conditions font partie de son essence, et que son essence dérive de l'enchaînement des idées et de la nature même de la pensée? La double continuité de la pensée et de l'être et leur correspondance expliquent que le devenir et l'être, la qualité et la substance, l'effet et la cause, l'individu et le genre, se tiennent et se suivent. Non-seulement ces termes ne s'excluent pas, mais en s'opposant ils s'unissent et en s'unissant ils se distinguent. Ils ne forment pas des contradictions, mais des oppositions

et s'harmonisent d'eux-mêmes. Il est étrange qu'on veuille confondre les contradictions et les oppositions lorsque leur différence est si grande ! Il est étonnant aussi qu'on n'aperçoive pas la liaison, la continuité et l'identité partielles qui rattachent les idées suprêmes les unes aux autres, qui, en coordonnant les catégories, les rendent intelligibles et par là assurent à la pensée une valeur supérieure et antérieure aux phénomènes ! Car les phénomènes leur obéissent et ne peuvent pas ne pas leur obéir, puisque ce n'est que par les idées universelles qu'on les pense, qu'on les interprète et qu'on les devine. C'est par elles aussi qu'on entend les données nouvelles qu'ils nous présentent, et nous ne pouvons concevoir leur possibilité indéfinie, leurs combinaisons et leurs systèmes multiples sans nous en rapporter à une idéalité plus vaste encore, condition absolue et dernière de la pensée et de l'être.

Si la thèse de M. Ferrari était vraie, il s'ensuivrait que presque tous les rapports qui dominent nos concepts seraient inexplicables; car ils se réduiraient à l'union d'éléments intellectuels dont on n'aurait pas la clef. Le mystère serait partout et on ne saurait la raison de rien. Chose étrange ! M. Ferrari se rencontrerait ici avec Gioberti, non pas, à la vérité, avec l'auteur des œuvres posthumes et notamment de la Protologie, mais avec l'auteur de l'Introduction; tant il est vrai que les extrêmes se touchent ! Car pour l'un comme pour l'autre, nos jugements seraient synthétiques, c'est-à-dire tels que l'attribut ne pourrait en aucune façon être tiré du sujet, et qu'aucune identité partielle ou absolue ne pourrait les relier rationnellement. Ainsi M. Ferrari se placerait dans le monde philosophique à l'extrémité diamétralement opposée à celle qui est occupée par les hégéliens; car tandis que ceux-ci déduisent tout et expliquent tout, lui multiplierait à l'infini les *hiatus* dans la pensée et l'être, et fonderait la science sur une espèce d'atomisme et d'art combinatoire. Mais tant qu'on n'aura pas démontré que les jugements sont tous analytiques ou synthétiques, on ne pourra prendre parti pour l'une ou pour l'autre de ces deux opinions opposées et l'on cherchera la vérité entre les deux.

Nous ne prétendons pas épuiser la liste des objections qu'on peut adresser à ce nouveau genre de scepticisme; car

nous les croyons sans nombre ; mais en voici une qui est peut-être difficile à résoudre. Vous mettez en opposition la Logique et la matière de la Logique, la pensée et son objet, et vous placez cette opposition parmi les antinomies naturelles et les contradictions insolubles. De quel droit alors changez-vous ce contraste éternel et fatal en un rapport hiérarchique, ou de quelle autorité soumettez-vous la Logique à la Nature et le raisonnement à l'expérience ; qui a signé ce décret ; qui en fournit la sanction et en assure la durée ? La sanction est donnée, dites-vous, par l'expérience qui nous instruit de la fécondité de la Logique appliquée aux faits ainsi que de sa stérilité et de son extravagance, lorsqu'elle s'en sépare. Mais qui nous garantit que le décret ne sera pas rapporté ? Ensuite, ce qui est beaucoup plus grave, si le raisonnement *a priori* appliqué aux idées conduisait toujours à l'erreur, comment, appliqué aux faits, pourrait-il conduire à la vérité ?

Il leur est soumis, dites-vous, il en est guidé. Mais que veut-on dire par cette soumission ? Les faits sont-ils des forces qui renferment le raisonnement dans une prison ou qui le condensent comme la vapeur dans une chaudière, pour en régler le mouvement et la sortie au moyen de tubes et de soupapes ? Il y a deux formes de raisonnement, l'induction et la déduction : si l'une d'elles dépend des faits, c'est bien la première ; or on sait comment elle les dépasse et les étend. C'est un principe qui lui confère ce pouvoir ; or ce principe, c'est l'inaltérabilité des essences et des lois naturelles sous la garantie absolue des idées ou catégories suprêmes de la raison ; c'est au fond la croyance rationnelle que l'univers est constitué sur des vérités immuables, malgré le changement multiple des phénomènes et des lois particulières. La raison n'obéit donc aux faits qu'en les dominant ; quand M. Ferrari invoque pour lui l'autorité de Bacon et qu'il rappelle son avis sur la nécessité de soumettre la raison à l'expérience, il ne le cite qu'à moitié. Car si Bacon veut que la raison obéisse, ce n'est que relativement au résultat de l'expérience dont le sens est témoin, mais il enseigne expressément que la raison doit le préparer, qu'il lui appartient de faire les enquêtes et de diriger les observations. La Logique commande donc à la Nature, au moins autant qu'elle lui obéit ; elles sont donc faites l'une pour l'autre et dérivent

apparemment du même principe; car autrement comment s'expliquer l'harmonie de la nature et de la raison dans l'interprétation des faits et la découverte des lois? Qui donc, dans l'intuition et la coordination des données nouvelles, rattache le nouveau à l'ancien, l'inconnu au connu, le différent au semblable, si ce n'est la raison avec ses idées, ses règles et ses principes? Elle seule préordonne l'expérimentation et fixe les conditions de son développement et de son succès. Il est donc évident que nous n'ignorons pas la raison fondamentale par laquelle les conceptions et les phénomènes, les idées et les faits se groupent en systèmes et ces systèmes se coordonnent entre eux. Cette raison est essentiellement l'identique et éternelle vérité des rapports universels et suprèmes qui embrassent, gouvernent et relient entre eux l'esprit et la nature, le phénomène et l'être, le sujet pensant et l'objet pensé et qui font que la Logique se retrouve, quoique différemment, dans l'un et dans l'autre.

Il nous reste à nous demander quels rapports M. Ferrari soutient en particulier avec les chefs de l'école idéaliste italienne.

Malgré son aversion pour l'ontologisme catholique de Gioberti (1) et les doctrines politiques de Rosmini, M. Ferrari n'a pas toujours été aussi éloigné de l'école idéaliste qu'il l'est dans sa Philosophie de la Révolution. En effet son livre intitulé : Du principe et des limites de la philosophie de l'histoire (Paris, Joubert, 1843), s'ouvre par un chapitre sur l'intelligence où l'auteur, résumant l'histoire des doctrines philosophiques destinées à résoudre le problème de l'origine des idées, suit, presque pas à pas, la première partie de l'Essai de Rosmini sur le même sujet. Arrivé à Rosmini, il reconnaît la supériorité de sa solution et en reproduit les preuves et le langage. Car c'est dans l'idée de l'être, la sensation et leur rapport qu'il fait consister tout le mécanisme de l'intelligence; pour lui comme pour Rosmini, les connaissances ne sont que des déterminations de l'idée de l'être par le moyen des sensations.

M. Ferrari a donc été idéaliste en ce sens qu'il a admis dans la pensée une première idée comme condition primi-

(1) Voyez la *Revue des Deux-Mondes*, livraisons du 15 mars et du 15 mai 1844.

tive et innée de son exercice, tandis que plus tard, modifiant cette manière de voir, il a pris décidément parti pour une philosophie qui diffère bien peu, ainsi qu'on l'a vu, du sensualisme; car il a déclaré que toutes les idées sont acquises, et a substitué à la précession de l'idée de l'être la concomitance de cette notion ainsi que de celles d'espace et de temps avec l'apparition de la première sensation, réduisant le travail de la pensée à une élaboration des produits sensibles. (Voyez Philosophie de la Révolution, partie II, section I, chap. II .)

Au reste, loin de prétendre que cette modification dans la manière de voir de M. Ferrari sur l'origine des idées soit la preuve de l'existence de deux philosophies différentes et contradictoires dans ses écrits, nous nous empressons de reconnaître qu'il distinguait dès 1843 deux parties dans la doctrine idéologique de Rosmini, l'une psychologique et l'autre ontologique, et qu'en acceptant la première, il repoussait la seconde, à tel point qu'il en écrivait la réfutation. (Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire, p. 184 et suiv.) L'être indéterminé n'était placé par M. Ferrari ni en Dieu, ni dans la Nature, mais dans la pensée. Son idéalisme était donc subjectif; son idée de l'être n'était pas l'idée objective de Rosmini, mais la notion vague de l'être idéable (*ideabile*) des choses, telle que son maître Romagnosi la lui avait transmise. En passant de l'idéalisme subjectif à son Phénoménisme, M. Ferrari n'a fait, pour ainsi dire, que préciser sa tendance et suivre la pente de son école. En soumettant la science et la civilisation à la Nature, il est fidèle aux enseignements de son maître. L'idée même d'expliquer la vie des sociétés politiques par des lois purement mécaniques a dû lui être inspirée par le célèbre jurisconsulte. Ce qui ne doit pas cependant nous empêcher de reconnaître l'originalité des travaux de M. Ferrari dans la philosophie de l'histoire, car il est arrivé à construire une véritable théorie du développement intérieur et des rapports extérieurs des nations en se fondant ou en croyant se fonder uniquement sur l'expérience et l'induction.

Suivant lui, le développement intérieur de toutes les nations peut se ramener à un type général et uniforme, en le divisant par périodes divisibles elles-mêmes en quatre phases de trente ans chacune. La première phase est une

époque de *préparation* qui manifeste des idées nouvelles et dépose dans l'âme du peuple les germes des événements et des lois qui appartiennent à la phase suivante. A cette époque de préparation succède la phase d'*explosion*. Les idées qui ont germé et grandi dans la phase précédente arrivent, dans celle-ci, à leur maturité, se formulent avec précision et se traduisent en actes politiques. Vient après une phase de *réaction* par laquelle on fait un retour momentané aux traditions refoulées par la Révolution. Le caractère propre de cette phase est une sorte d'oscillation entre l'ancien régime et le nouveau, une espèce de mouvement ondulatoire du *corps social* qui cherche son équilibre. Enfin la dernière phase achève le mouvement par une *solution* et termine la période en transportant définitivement les idées nouvelles dans la forme traditionnelle du gouvernement national. Ainsi, pour éclaircir la distinction et l'ordre de ces phases historiques par un exemple qui nous est indiqué par M. Ferrari lui-même, le règne de Louis XVI serait la première phase d'une période dont la dernière est commencée de nos jours. En effet, pendant ce règne se préparent les idées et se forment les passions qui éclatent avant sa fin et dont l'explosion, parvenue à son maximum sous la République, se prolonge jusqu'aux premières années du règne de Napoléon Ier. Pendant les dernières années de Napoléon Ier, les règnes de Louis XVIII, de Charles X et de Louis-Philippe, s'opère un retour vers le passé tempéré par une continuation du mouvement révolutionnaire; enfin, sous le règne actuel, la France s'efforcerait d'unir définitivement les institutions nouvelles à la forme traditionnelle de son gouvernement.

Ainsi, suivant M. Ferrari, la vie intérieure des nations serait susceptible d'une mesure exacte aussi bien que les effets des forces mécaniques. Chacune de ses périodes répondrait à un mouvement complet, chaque mouvement complet embrasserait quatre phases, chaque phase aurait la durée d'une génération, soit trente années; chaque phase enfin serait caractérisée par une fonction du mouvement; formation, explosion, réaction, solution, seraient les noms qu'il faudrait leur donner.

Les rapports que les États soutiennent les uns avec les autres sont aussi dominés par une loi du mouvement et peuvent être regardés comme mécaniques, suivant les idées

de M. Ferrari. En effet les États sont des puissances, c'est-à-dire des forces ou des causes de mouvement. Or, en considérant leurs effets, c'est-à-dire les mouvements qu'ils produisent, on trouve qu'ils sont déterminés par leurs oppositions et les conditions de leur équilibre. Prenez, dit en somme M. Ferrari, dont nous résumons la pensée, prenez les nations deux à deux, et vous les verrez s'opposer entre elles par la forme traditionnelle de leur gouvernement aussi bien que par leur esprit. Si la France est unitaire, l'Allemagne sera fédérale; si l'Allemagne est fédérale, la Russie sera unitaire. Ce contraste est nécessaire à la conservation de leur individualité et à l'équilibre de leurs forces.

Nous regrettons de ne pas pouvoir suivre le développement de ces idées. C'est dans l'*Histoire des révolutions des Guelfes et des Gibelins*, dans l'*Histoire de la raison d'État* et dans l'ouvrage consacré au parallèle *des civilisations de la Chine et de l'Europe* qu'il faudrait puiser les matériaux d'une étude complète sur ce sujet. L'originalité déployée par M. Ferrari dans tous ces écrits est telle qu'elle assume parfois l'aspect du paradoxe, tant est grande sa confiance dans les lois qu'il croit avoir découvertes et son attachement à ce qu'il regarde comme la vérité ! En même temps qu'on admire la hauteur de ses vues, on est forcé d'avouer qu'elles ne sont pas toujours d'accord avec l'expérience ni avec les tendances pratiques de son pays. Ainsi M. Ferrari n'a cessé de prêcher à l'Italie la nécessité de la fédération à une époque où le sentiment de sa conservation et une aspiration séculaire la poussaient irrésistiblement à l'unité monarchique. Le philosophe demandait la fédération au nom de la théorie, et la force des événements répondait par l'unité.

Avec des doctrines si peu conformes aux procédés et aux habitudes de l'intelligence commune, M. Ferrari ne pouvait se flatter d'exercer une influence considérable sur les faits qui ont contribué à la reconstitution de l'Italie. En revanche, les cours qu'il a professés avec éclat à Turin et à Florence ont prouvé que le talent et l'éloquence peuvent remuer les esprits et en faire jaillir l'étincelle, quelles que soient d'ailleurs les doctrines qui les inspirent. Ils ont montré que la liberté de la science est non-seulement sans danger, mais nécessaire et féconde.



CHAPITRE VI.

SOMMAIRE. — Scepticisme critique (suite). — M. Ausonio Franchi. — Faits biographiques. — Ses ouvrages. — Sa Revue philosophique intitulée : *La Ragione* (1853-1857). — Direction politique de sa pensée et de ses écrits. — Ses rapports avec les écrivains français et allemands de l'école socialiste. — Caractère de ses polémiques avec les philosophes italiens et notamment avec les idéalistes, qu'il combat autant que les orthodoxes et les théologiens. — Idées de son livre intitulé : *Philosophie des écoles italiennes*, et de son ouvrage sur le *Sentiment*. — Le scepticisme critique enté sur l'empirisme et un naturalisme phénoménal sont la double forme des doctrines spéculatives de M. Franchi. — Réflexions critiques sur son livre intitulé : *La Religion* du dix-neuvième siècle et sur la religion de l'humanité professée par l'auteur. — Distinction à faire entre le sentiment et l'idée de l'infini, la religion naturelle et les religions positives; insuffisance de l'*humanisme* ou religion de l'humanité.

M. Franchi (1) vient immédiatement après M. Ferrari dans l'école sceptique; il a exercé beaucoup plus d'influence que lui. Ecrivain facile et vif, polémiste ardent et redoutable, il

(1) Si nous plaçons M. Franchi après M. Ferrari, c'est que nous suivons, avant tout, l'ordre des temps et du développement de la pensée dans chacune des écoles dont nous exposons les doctrines. M. Franchi lui-même reconnait en ces termes sa position dans l'école à laquelle il appartient : « Je suis bien loin de vouloir m'arroger le mérite d'être le premier à entrer dans cette carrière...... Joseph Ferrari a publié récemment une *Philosophie de la révolution*, dans laquelle, avec une grande profondeur et une érudition exquise, il anéantit les systèmes absurdes de la métaphysique théologique et établit les vrais principes du naturalisme rationnel, etc. (*Philosophie des écoles italiennes*, Introduction, p. LXXX, 1re édition.)

a composé des livres dont le style clair et populaire a favorisé le succès et la diffusion. Ses idées ne sont pas neuves, mais elles sont précises; ses polémiques ne sont pas profondes, mais elles séduisent par l'esprit, l'ironie et la force du raisonnement, quoiqu'elles dégénèrent parfois en sophismes, en déclamations et en gros mots. Empiriste et sceptique, comme M. Ferrari, M. Franchi dispose d'une méthode plus simple; avec plus d'inclination pour la psychologie que pour l'histoire, il a aussi plus de talent pour l'analyse que pour la synthèse, plus d'aptitude à décomposer la pensée qu'à la suivre dans ses produits extérieurs sur le théâtre des événements politiques. Témoin et censeur des différences et des oppositions des doctrines de son temps, il en a déduit qu'elles se contredisent et se détruisent réciproquement. Ennemi du dogmatisme religieux et philosophique, il a combattu à outrance toutes les écoles de l'Italie contemporaine, depuis Galluppi jusqu'à lui, et n'a fait grâce qu'à la théorie peu connue d'un philosophe de Plaisance sur le sentiment (1). Il les attaque en tous ses livres, mais il a consacré à ce but un ouvrage spécial qui a fait sa réputation et entouré d'un certain bruit les commencements de sa carrière.

Avant de montrer comment M. Franchi fait dans ce livre le procès à toute la philosophie italienne, donnons quelques renseignements sur sa vie et sur les circonstances qui ont accompagné sa conversion au rationalisme. Lui-même nous les fournit dans l'*Introduction à la philosophie des écoles italiennes*.

Formé dans le séminaire à l'observation de la plus stricte orthodoxie, il a été pendant sa jeunesse un catholique fervent; son zèle religieux s'était même enflammé au point de lui inspirer le projet d'entrer dans la compagnie de Jésus. Son père s'y opposa, mais l'étude de la religion et ses pratiques pieuses n'en continuèrent pas moins à occuper toute son âme. Ordonné prêtre, il se livra avec ardeur à l'exercice des fonctions ecclésiastiques, et, chose étrange, dit-il lui-même, le sacerdoce, au lieu de fixer pour toujours sa destinée, fut pour lui l'aurore d'une existence nouvelle. Des mystères du confessionnal sortit une révélation inattendue.

(1) *Filosofia dell' affetto*, par Alphonse Testa; nous en avons parlé au chap. x du Livre II.

Il crut découvrir une contradiction profonde entre la morale théologique et celle des consciences ; le doute l'assaillit, il s'aperçut bientôt que ses études n'avaient pas été dirigées par un esprit de vérité, et qu'il fallait les recommencer.

« Un monde nouveau, quoique confusément encore, s'ou-
« vrait à ses regards, et un secret pressentiment l'avertis-
« sait que, derrière les questions sur la morale des jésuites,
« surgissaient d'autres questions bien plus graves et impor-
« tantes ; que, sous les cas de conscience, était cachée toute
« l'organisation de la science, de la religion, de la société et
« de la vie. »

Il n'hésita point ; renonçant à l'emploi qu'il occupait, il se consacra avec une entière indépendance à la recherche de la vérité, refit complétement ses études, et, après avoir passé par les phases pénibles d'une lutte intérieure qui chaque jour arrachait de son âme quelqu'une des illusions du premier âge, il trouva enfin le calme et le bonheur dans l'adhésion à l'autorité suprême de la raison. Dès lors son émancipation intellectuelle et morale fut accomplie. Car il en tira immédiatement, comme conséquence, la négation de l'ordre surnaturel, de la théologie positive, du pouvoir théocratique, enfin de toute révélation divine.

Pour mettre le sceau à sa transformation et ne rien garder de ce qui lui rappelait le passé, l'abbé Bonavino (car c'est ainsi qu'il s'appelait) renonça même à son nom et le changea en celui de Ausonio Franchi, expression symbolique de son patriotisme et de son indépendance.

Aidé sans doute par son imagination et par l'élan de son enthousiasme, le nouvel adepte de la philosophie crut aussi découvrir, à ce qu'il paraît, dans le même temps, la loi universelle de progrès continu et de transformation successive qui dirige le monde moral et physique, la nature et la science, la civilisation et la religion.

Sa conversion au rationalisme avait donc abouti à la négation du dogmatisme religieux et de la philosophie qui en dépend, mais elle entrevoyait au delà la doctrine de l'humanité. Elle niait l'autorité surnaturèlle et affirmait celle de la raison ; elle fermait à l'âme les horizons du mysticisme, mais elle livrait la terre à son étude et à son activité. Aussi M. Franchi distingue-t-il entre le scepticisme de la passion qui se borne à rejeter les anciennes croyances sans leur en

substituer de nouvelles, et le scepticisme qui démolit pour rebâtir, qui se sert de la négation, de l'ironie et de la raillerie pour frayer la voie aux théories nouvelles. Nous sommes fort loin de croire que celles qui lui appartiennent et qu'il nous propose pour guérir les maux du scepticisme soient suffisantes, mais précisément pour cela, nous devons, avant d'en aborder l'examen, lui donner acte des conseils de modération et de sagesse qu'il adresse à la jeunesse. Car il lui montre le vide effrayant dans lequel nous plonge une négation aveugle et passionnée, tandis que la vérité, fille de l'étude et de la science, est seule capable d'émanciper l'esprit. (Voyez page xcIII et suiv. de l'Introduction citée.)

Ces conseils ne sont point séparés de l'exemple; car M. Franchi a été, de 1852 à 1859, un écrivain actif et laborieux, autant qu'il s'est montré depuis un professeur savant et exemplaire. En 1852, il a publié sa *Philosophie des écoles italiennes;* en 1853, un supplément (*appendice*) à ce même ouvrage, et un petit livre sur *la Religion au* XIXe *siècle;* en 1854, un autre livre sur le *Sentiment;* de 1854 à 1857, une Revue hebdomadaire, intitulée : la Raison (*la Ragione*), dans laquelle il traitait lui-même les plus importantes questions de philosophie, de religion et de politique; en 1863, enfin, deux volumes de leçons sur l'histoire de la philosophie moderne, dans lesquels il examine spécialement les doctrines de Bacon, de Descartes, de Spinoza et de Malebranche.

Parmi ces publications, qui n'épuisent point la liste des écrits de M. Franchi et qui ne sont que les plus importantes, nous devons une attention spéciale à sa Revue philosophique. Après son livre sur les écoles italiennes, c'est l'œuvre qui a le plus contribué à le faire connaître et à fixer sa place dans la philosophie contemporaine.

Paraissant toutes les semaines dans la capitale du Piémont, dernier refuge de la liberté italienne, cette feuille hardie, qu'on n'aurait probablement pas tolérée dans les plus puissants empires, attaquait régulièrement toutes les idées et tous les pouvoirs sur lesquels reposait le despotisme politique et religieux de la Péninsule avant les événements de 1859. Son but, que nous tirons du programme mis en tête du premier numéro, était de former, par une doctrine

philosophique religieuse et sociale, une génération plus heureuse, plus instruite et plus vertueuse. En religion elle était pour le rationalisme, en politique pour la démocratie et le socialisme, en philosophie pour le scepticisme critique. C'est avec ces doctrines et à leur profit qu'elle attaquait la philosophie des universités et des lycées, le catholicisme et le clergé, le despotisme monarchique et parfois même le gouvernement qui présidait aux destinées du Piémont depuis 1848. Car, pour le rédacteur de cette Revue, l'idéal de l'humanité était la démocratie pure, éclairée par la science, animée par une religion sans culte extérieur, débarrassée du sacerdoce et du paupérisme.

Reconnaissons cependant qu'en adhérant à la profession de foi des socialistes allemands et français relativement aux formes politiques et aux croyances religieuses et philosophiques, M. Franchi faisait ses réserves les plus explicites à l'égard des réformés sociales, qu'il entendait borner à l'amélioration matérielle et morale des classes pauvres, et qu'il n'a jamais séparées du respect de la propriété et de la famille.

Repoussant les violences révolutionnaires et les folies du communisme, il est demeuré fidèle aux lois de la morale et du droit naturel ; il ne s'est mis en rébellion ni avec l'économie politique ni avec la conscience. Personne ne peut l'accuser d'avoir soulevé par ses écrits la cupidité subversive des multitudes.

Il est vrai que son langage n'a peut-être pas toujours gardé la mesure convenable dans la polémique, et que ses livres, étant destinés à l'instruction de la jeunesse et à l'éducation du peuple, auraient dû offrir constamment l'exemple de la modération et de la politesse dans la discussion, non moins que de la sagesse dans les jugements ; c'est là un reproche qu'on lui a fait généralement, que nous ne pouvons pas nous défendre de répéter, mais qu'il faut aussi atténuer par certaines considérations.

On n'échappe pas en effet entièrement, par la force de la volonté, aux conséquences d'une position violente et exceptionnelle. En guerre avec le clergé, avec le gouvernement, avec les philosophes, isolé et aigri, M. Franchi pouvait bien avoir trouvé dans sa conversion au rationalisme la satisfac-

tion de son intelligence, mais non le calme de son âme. Son agitation intérieure devait passer dans ses écrits et s'y peindre. Ils s'en ressentent, en effet, et le ressentiment y est poussé parfois jusqu'à la colère. En outre, aimant l'étude pour l'action, écrivant pour une idée et pensant pour la vie, il a mêlé l'agitation politique à ses polémiques philosophiques, et s'est laissé entraîner à faire usage du ton et du langage qu'il reproche aux théologiens violents et déclamateurs.

Quelquefois, enfin, l'irrévérence des mots qu'il emploie pour désigner des hommes tels que Rosmini et Gioberti est chez lui une revanche calculée de leurs attaques contre les idées et les hommes qui lui sont chers. Car si M. Franchi a appelé Rosmini le sophiste de Roveredo et Gioberti le jésuite moderne, il ne faut pas oublier que Rosmini s'était permis d'appeler Kant le grand sophiste, et que Gioberti, dans sa première philosophie, un peu par conviction et un peu aussi par tactique, avait accablé d'injures Descartes et les écoles psychologiques qui ont fondé et développé la philosophie moderne.

Pour ces raisons et pour bien d'autres encore, M. Franchi est à nos yeux un polémiste et un lutteur plutôt qu'un critique pénétrant et un historien impartial dans les livres et les parties de livres où il examine et juge les philosophes italiens. Jouant lui-même un rôle dans le drame compliqué qui se passait en Italie à l'époque où il les écrivait, comment pouvait-il examiner ces écoles avec calme et les juger sans passion? Si une certaine distance est nécessaire à l'histoire de la politique, elle n'est pas non plus inutile à celui qui étudie et expose les systèmes. Aussi ne saurions-nous approuver le procédé suivi par M. Franchi dans sa manière d'exposer et de combattre les philosophes italiens. Ce procédé consiste à réunir tous ses adversaires en un seul groupe et à les traiter indistinctement comme les représentants du passé, de l'orthodoxie romaine, et, peu s'en faut, du despotisme et de la tyrannie. Qu'un philosophe admette Dieu, l'âme, la vie future, le fondement objectif des religions, le surnaturel; en un mot, qu'il ne soit pas rationaliste dans le sens radical et exclusif auquel M. Franchi l'entend, c'est-à-dire dans le sens du scepticisme critique, et il suffit pour qu'on doive le regarder comme un ennemi de la raison, de la philosophie et du

progrès; ses recherches n'ont pas de valeur, sa philosophie n'est pas de la philosophie. Jamais les mots : « *Celui qui n'est pas avec moi est contre moi* » n'ont été plus rigoureusement appliqués à la critique. M. Franchi repousse avec la même force tous ceux qui ne sont pas de son bord, et, les confondant dans une seule mêlée, il décharge également ses batteries sur tous. Peu lui importe que Rosmini ait eu la noble ambition d'être le continuateur de Kant dans la théorie de l'entendement; que, tout en voulant concilier la philosophie avec la théologie, il ait écrit des volumes tout à fait dignes d'un penseur indépendant; que Gioberti ait voulu faire de la papauté et de l'Eglise l'instrument de la liberté italienne; qu'il soit platonicien, et que du sommet des idées il fasse briller à l'imagination de ses concitoyens un type de science et de civilisation infiniment supérieur à la triste réalité qui les entoure; que M. Mamiani réclame pour les droits de l'expérience méconnus, et que, passant à l'idéalisme, il apporte à cette philosophie les instincts et les habitudes du libéralisme et de la sagesse laïque. Tous ces traits, qui distinguent les chefs des écoles italiennes, s'effacent devant le point de vue auquel se place M. Franchi, point de vue à la fois négatif et positif, mais toujours étroit, qui exclut tout dogmatisme métaphysique et n'admet d'autre objet scientifique au-dessus des phénomènes extérieurs que la raison et le développement de l'humanité. Aussi n'y a-t-il pas pour lui, à proprement parler, des écoles italiennes, mais une seule école, c'est-à-dire celle-là même qui régnait au moyen âge; il n'y a pas en Italie différentes philosophies, mais une seule : la scolastique. Rosmini, Gioberti, Mamiani, ne sont à ses yeux que des disciples inconséquents de saint Thomas et des théologiens qui ont écrit sur la soumission de la raison à la foi ou ont tenté entre elles une conciliation impossible; au lieu de nous éclairer sur les différences qui séparent Rosmini, Gioberti, Balbo de l'école à laquelle appartiennent De Maistre, De Bonald, Ventura, Balmès, il s'associe au jugement de M. Quinet qui les confond (1), et il les réunit dans une même famille avec les jésuites Liberatore et Tapparelli. « On se trompe, dit-il, quand on veut

(1) Voy. page XXXIII de l'Introduction à la philosophie des écoles italiennes, 1re édition.

« distinguer dans la philosophie italienne différentes écoles, « par la seule raison que certains écrivains inclinent plutôt « à l'empirisme qu'au rationalisme, que d'autres sont plu- « tôt idéalistes que sensualistes, préfèrent la méthode onto- « logique ou la méthode psychologique. Qu'importent toutes « ces gradations et ces demi-teintes dans l'exposition des « doctrines quand les doctrines sont les mêmes pour « tous ? »

« Je n'ignore pas les controverses bruyantes qui se « sont agitées entre nos philosophes modernes dans un « grand nombre de volumes ; mais ces controverses ne sont- « elles pas précisément la preuve la plus évidente de l'accord « et de l'alliance qui les unit aux théologiens romains ? L'un « déduit les idées de la sensation, l'autre veut qu'elles « soient innées ; celui-ci soutient qu'il faut commencer par « la logique, celui-là par la psychologie, et un autre par l'on- « tologie ; suivant quelques-uns, l'existence de Dieu et de « l'univers doit être démontrée *a priori*, et, suivant d'autres, « *a posteriori* ; pour les uns, l'essence de l'âme réside dans « la pensée, et pour les autres dans le sentiment ; tantôt on « enseigne que nous voyons les choses en elles-mêmes, tan- « tôt que nous les voyons en Dieu ou dans les idées, et ainsi « de suite. Mais au bout du compte, à quoi sert tout ce fracas « de théories contraires, si tous, du premier jusqu'au der- « nier, proclament les mêmes idées fondamentales dans « toutes les parties de la philosophie ?. . .

« Et, en effet, les doctrines qui caractérisent et constituent « proprement une philosophie, se réduisent à trois chefs : « Dieu, le monde et l'homme. Eh bien, tous ces philoso- « phes, après tant de bruit et de batailles livrées pour le « fini et l'infini, le moi et le non-moi, la sensation et l'idée, « l'intuition et la réflexion, l'être possible et l'être réel, le « sens intime et le sens commun, que nous enseignent-ils « tous sur la nature de Dieu ? Qu'il existe un Dieu unique, « être nécessaire, infini, éternel, esprit pur, intelligent, « aimant, très-libre et très-parfait, créateur et conservateur « du monde, auteur suprême des lois naturelles et morales, « principe et fin, guide et bonheur de l'homme ? Que nous « répètent-ils tous sur la nature de l'univers ? Que le monde « existe, qu'il est une substance matérielle, créée de rien, « finie, temporaire, gouvernée par la volonté de Dieu, dé-

« pendant de lui quant à son essence, à son existence et à « son action propre. Et que nous disent-ils tous sur la nature « de l'homme ? Que l'homme est un animal composé de « deux substances, âme et corps ; que l'âme est simple, « spirituelle, libre, immortelle, qu'une religion positive et « une révélation surnaturelle sont nécessaires à l'homme, « et que la vraie et unique religion et révélation est la reli- « gion et révélation catholique, apostolique et romaine.... « Mais, n'est-ce pas là la doctrine pure et simple des sco- « lastiques?.... celle qui a produit la papauté, découvert « le droit divin, inventé l'inquisition et enfanté les jésuites ? « Une telle doctrine mérite-t-elle donc le nom de philoso- « phie ; faut-il appeler de ce nom une science qui puise « toutes ses théories dans l'autorité d'une révélation reli- « gieuse ?

Nous ne citerons pas davantage ; le passage que nous venons de rapporter montre suffisamment la manière de procéder de M. Franchi envers les philosophes dont nous nous sommes occupé. Elle consiste essentiellement à remarquer les points de dogme qui sont communs à ces philosophes et à certains représentants de l'orthodoxie catholique et à conclure, d'une manière sophistique, de la partie au tout. Les philosophes italiens s'accordent sur les points essentiels de la religion naturelle avec l'orthodoxie et avec Rome ; donc ils admettent tout ce que Rome et l'orthodoxie admettent ; donc ils sont les frères des scolastiques et les fidèles disciples de saint Thomas. Voilà, à ce qu'il nous semble, ni plus ni moins, son syllogisme. Cette manière de raisonner prouve trop ou ne prouve rien ; car elle nous conduirait à condamner le sens commun et la religion naturelle tout aussi bien que la philosophie dont nous parlons.

En effet, sauf quelques déterminations trop précises, qui appartiennent plutôt à l'Eglise qu'au sentiment universel des hommes, et la révélation surnaturelle exceptée, quelle est celle des idées et des croyances dont M. Franchi fait une charge si grave à la philosophie italienne. qui ne soit reçue généralement ? Et comment, lui, philosophe *du sentiment*, a-t-il l'air de l'ignorer, ou n'en tient-il pas compte ? Mais, du reste, nous nions absolument que les notions générales dont il prétend composer la physionomie de la philosophie italienne en rendent suffisamment les traits. Si ce procédé

était juste, quelle est la doctrine, je ne dis pas des sceptiques, mais des dogmatiques modernes, qui n'en serait pas défigurée, et n'irait pas se confondre avec celle des théologiens? Celle de Descartes? mais n'est-elle pas en métaphysique le spiritualisme et le théisme chrétien? Celle de Malebranche? mais n'a-t-elle pas essayé de concilier l'idéalisme de Platon et de saint Augustin avec le christianisme, et n'a-t-elle pas eu recours à la révélation pour démontrer l'existence du monde extérieur? Celle de Leibnitz? mais qui ne connaît son éclectisme et son orthodoxie diplomatique?

Après ces éliminations, je ne vois pas, en vérité, ce qui resterait à M. Franchi et aux critiques de son école, pour parler encore de philosophes et de philosophie modernes, si ce n'est Hobbes et Bacon en Angleterre, Spinoza en Hollande, Gassendi et les Encyclopédistes en France et un certain nombre de philosophes allemands. Kant, lui-même, qu'il semble regarder comme son maître, devrait, s'il lui appliquait la même mesure qu'aux autres, être rayé de la liste des libres penseurs; car il a, il est vrai, fourni au scepticisme l'arme tranchante des antinomies, mais le scepticisme ne saurait, sans inconséquence, lui pardonner sa théorie de la raison pratique et son accord final avec le sens commun et la religion naturelle.

Il y a plus, car si le procédé de M. Franchi était légitime, toutes les doctrines se réduiraient à deux genres opposés, le dogmatisme et le scepticisme, simplification commode pour celui qui combat, au nom du rationalisme critique et de la religion humanitaire, tout système métaphysique et toute croyance en un Dieu distinct de la raison humaine, mais confusion pour l'histoire, erreur pour la critique et pour l'analyse.

Le seul philosophe italien dont M. Franchi expose avec exactitude et juge, pièces en mains, le système, est Gioberti (V. le *Supplément à la Philosophie des écoles italiennes*, Gênes, imprimerie Botto, 1853). Il s'est aussi occupé d'une manière assez spéciale des idées de M. Mamiani. (Voir le même livre à l'endroit où il traite des travaux de l'Académie fondée par ce philosophe, et la revue *la Ragione*, où il examine la première ébauche des *Confessions* d'un métaphysicien, parue dans la *Rivista contemporanea*, périodique littéraire de Turin.) Mais quant à Rosmini, après avoir, dans

sa *Philosophie des écoles italiennes*, distingué en lui le psychologue du métaphysicien, il vante et abandonne aussitôt le premier pour adresser au second les mêmes objections qu'il lance contre les autres. Il revient, il est vrai, sur la psychologie de Rosmini dans son livre intitulé *le Sentiment*, mais loin que ce soit pour le louer ou pour lui reconnaître quelque mérite, c'est pour relever ses *erreurs*, ses *sophismes, ses bévues,* sa *logique ridicule* et autres défauts, souvent imaginaires ou exagérés.

On ne trouve donc nulle part, dans les œuvres de M. Franchi, une exposition et une discussion spéciale de la philosophie de Rosmini, chef de l'idéalisme italien. Au contraire, simplifiant le problème qu'il avait à résoudre, M. Franchi a réuni toutes les écoles italiennes dans une seule, et choisissant pour type et représentant des philosophes qu'il y a rassemblés, un honorable professeur de l'université de Turin, M. Bertini, il a entrepris, en douze lettres, la critique d'un livre de cet écrivain, intitulé « Idée d'une philosophie de la vie » (*Idea di una filosofia della vita*), et il a cru renverser ainsi en Italie l'ontologie, l'idéalisme et toute espèce de dogmatisme métaphysique. Pourquoi M. Bertini n'a-t-il pas répondu à ce livre ? Pourquoi l'Université de Turin, ou l'Académie des sciences de cette ville, profitant de cette attaque, n'a-t-elle pas animé, avec une discussion profonde, l'arène de l'enseignement ou de la presse scientifique, et montré que la philosophie dogmatique n'est pas à court devant les objections du scepticisme? Nous ne saurions le dire, mais il est certain que ce livre est resté sans réponse. M. Bertini en a été, dit-on, remué, et en est devenu en partie sceptique. Mais le caractère de ses leçons sur l'histoire de la philosophie que nous connaissons de longue date, et ses mémoires insérés récemment dans les actes de l'académie de Turin, nous persuadent du contraire. M. Bertini n'a renoncé ni à la métaphysique ni à l'idéalisme. Sa foi philosophique, ainsi que nous l'avons déjà dit, nous semble un théisme rationnel qui exclut la création *ex nihilo*, et se rattache d'autre part à la Monadologie de Leibnitz.

Nous avons nié résolûment que les traits rassemblés par M. Franchi, pour tracer le portrait des écoles italiennes, en reproduisissent fidèlement l'image ; nous justifions maintenant

cette négation en rappelant les faits sur lesquels elle s'appuie.

Il est clair d'abord que lors même que les conclusions des idéalistes italiens seraient exactement semblables à celles qui sont données par M. Franchi, il faudrait néanmoins, pour les juger, montrer le chemin par lequel ils y sont parvenus. Car ce qui caractérise essentiellement le philosophe, ce n'est pas l'accord ou le désaccord de sa pensée avec le sens commun ou avec le christianisme, mais la méthode qui le conduit à ce résultat et la démonstration qu'il en donne. Que les conclusions de Rosmini, de Gioberti et de Mamiani soient en harmonie avec le catéchisme ou qu'elles ne le soient pas, c'est un point secondaire ; ce qui nous intéresse avant tout, c'est leur vérité ou leur fausseté. Mais puisque le catéchisme et le sens commun sont en cause, nous rappellerons à ceux qui ont bien voulu suivre notre exposition que la pensée des philosophes italiens attaqués par M. Franchi, se meut dans une région bien différente de celle du catéchisme et fort supérieure aux habitudes méthodologiques du sens commun. Car les théories de Rosmini et de Gioberti sur la création sont bien différentes de la création du monde *ex nihilo ;* de même la nécessité de la création admise par Mamiani n'est pas précisément la même chose que cette espèce de libre arbitre que les thélogiens y introduisent.

M. Franchi nous dit aussi que l'essence du monde est pour les philosophes italiens le produit arbitraire de la volonté de Dieu, et l'on sera facilement de son avis, si l'on se contente de considérer dans leurs écrits des phrases et des propositions détachées du corps de leur doctrine. Mais l'incertitude disparaît devant le sens et les conséquences précises de leurs principes. Ainsi, pour Rosmini, pour Gioberti, pour Mamiani, la vérité est objective, nécessaire, éternelle et infinie, et l'essence idéale du monde est comprise, comme toutes les essences, dans son sein incommensurable. Pour tous ces philosophes, Dieu ne peut ni changer la nature de la vérité, qui se convertit avec sa propre nature, ni faire que la vérité ne soit la condition du monde et de sa génération.

Quant à la révélation et à la distinction de l'ordre naturel et surnaturel, M. Franchi n'ignore pas ce qu'elles deviennent dans la dernière philosophie de Gioberti et dans la doc-

trine de M. Mamiani sur le progrès illimité et sur les manifestations successives de l'absolu.

Qu'on dise que les philosophes italiens n'ont pas toujours joui d'une parfaite liberté de penser, nous le comprenons; qu'on accuse Gioberti d'avoir, pour des vues politiques et avec les meilleures intentions du monde, fait dans ses premiers ouvrages un mélange illégitime de théologie et de philosophie, c'est ce que nous comprenons encore; mais qu'on ne reconnaisse pas dans Rosmini et dans Mamiani au moins autant de liberté intellectuelle qu'en ont eu Malebranche et Leibnitz, c'est ce qui ne nous paraît en aucune manière admissible.

M. Franchi est de ceux qui n'admettent ni ne comprennent les demi-mesures et les transactions. Cela fait honneur à son caractère; mais, qu'il nous permette de le lui dire, cela ne prouve pas en faveur de sa critique. Nous comprenons qu'il n'y ait presque jamais que deux résolutions possibles pour une conscience honnête et ferme au moment de l'action, et que son rôle consiste à choisir franchement entre le oui ou le non. Mais le monde de la pensée n'est pas toujours susceptible d'une division aussi tranchée.

Ouvrons l'histoire de la philosophie et nous verrons que le mélange des pensées diverses y est bien plus fréquent que la production de ces doctrines simples et toutes d'une pièce, qui sortent du cerveau d'un seul homme et dont l'unité s'achète aux dépens des traditions scientifiques et de la marche régulière de l'esprit humain.

La pensée des philosophes italiens n'est pas de ce genre; correspondant à une phase spéciale du développement national, elle en est fille, interprète et guide à la fois, à un moment marqué par le destin, qu'elle n'a ni fait ni préparé elle seule et dont elle a concouru à fixer le sens, à déterminer l'importance et les effets. La philosophie italienne de notre siècle a été mêlée à une littérature généralement chrétienne comme elle, qui en a fortifié et répandu l'influence tantôt sciemment, tantôt par ces relations inconscientes, qui réunissent les aspirations apparemment isolées de l'esprit d'une époque.

Parmi les divers courants intellectuels et moraux qui se sont partagé l'Italie de 1815 à 1860, celui des idées platoniciennes et chrétiennes a prévalu en philosophie et s'est

fait en politique l'auxiliare du parti constitutionnel. Combien cette école platonicienne et idéaliste diffère des écoles extrêmes, telles que la scolastique romaine et le scepticisme critique auquel appartient M. Franchi, c'est ce que nous avons déjà montré amplement en plus d'une occasion. L'histoire atteste combien cette même école a concouru avec le parti modéré à la reconstitution de l'Italie, et elle ne prouve pas moins que ce ne sont pas les hommes du scepticisme et de la démocratie radicale qui en ont rétabli l'unité et l'indépendance.

Mais nous n'avons nulle intention d'écrire ici une page de l'histoire d'Italie et nous nous hâtons de revenir à notre démêlé avec M. Franchi. Ces nuances, ces demi-teintes dogmatiques, ces différences de direction, de but, de méthode et de résultat que M. Franchi voudrait négliger, sont précisément la matière obligée des études historiques, dans les idées aussi bien que dans les faits, dans les formes politiques et les caractères des peuples et des civilisations comme dans les philosophies et les religions. Les omettre c'est se condamner à ne pas comprendre, et cette omission est d'autant plus fâcheuse que toutes les parties de l'histoire se tiennent, et qu'il n'en est pas de plus unies que les idées philosophiques et les événements politiques. Car il n'est pas de système, si mince qu'il soit, qui ne tienne par quelque attache aux conditions sociales, et il n'en est pas de si erroné qui n'acquière un certain intérêt aux yeux de la raison, lorsqu'elle s'efforce d'en saisir les causes.

Que les sceptiques et les partisans des Encyclopédistes regrettent que la révolution et la philosophie italiennes n'aient pas été modelées exactement sur la révolution française et la philosophie du XVIIIe siècle, nous l'entendons fort bien. Car combien de vertus et de grandes qualités ne voyons-nous pas dans cette grande révolution que nous voudrions isoler des vices et des excès qu'elle contient pour les associer, dans un tableau rétrospectif, aux bonnes choses que nous trouvons dans le mouvement italien et les mettre à la place de ses faiblesses et de ses misères ! Quel idéal nous formerions si nous donnions libre carrière à notre imagination et à nos désirs ! Malheureusement nous ne pouvons ni changer le passé, ni violer les lois de l'histoire.

Au lieu de gémir sur ce qui a pu manquer au mouvement

dont sont sorties l'indépendance et l'unité de l'Italie, nous préférons observer ce qu'il y a eu d'original et d'inattendu même contre nos goûts et nos préjugés. Or voici ce que l'histoire notera sans doute avec surprise.

Le despotisme ecclésiastique enveloppait, comme une robe de Nessus, l'esprit de l'Italie et l'étouffait. Deux prêtres de génie ont soulevé cette robe funeste et ont commencé à guérir les plaies qu'elle couvrait. Bientôt ils ont eu pour complices une partie des hommes de leur caste et la pensée indépendante des laïques qui n'avait cessé de s'appliquer à la régénération du pays, fortifiée par cette alliance, est enfin parvenue au but de ses longs efforts. Souvent, dans ce travail multiple, les forces qui se croyaient ennemies conspiraient pour atteindre le même but, poussées sans doute par le sentiment national et par les décrets de la Providence; de sorte que plus d'une fois, dans les idées comme dans les faits, le mouvement est venu du côté dont il fallait l'espérer le moins; car quoi de plus étrange qu'un abbé continuateur de Kant et qu'un pape, même momentanément, révolutionnaire! qu'un autre abbé, chef du parti réformiste, constitutionnel et national! Il en est ainsi cependant; l'histoire nous ménage d'étranges surprises et elle nous en garde bien d'autres dans l'ample sein de l'avenir.

Mais il est temps de demander à M. Franchi ce qu'il entend substituer à l'idéalisme italien dont il est l'adversaire, et comment il veut établir la philosophie moderne sur les ruines de celle du moyen âge, qui, à l'entendre, n'a cessé de dominer en Italie. La doctrine qu'il nous propose vient à la fois de Kant et des philosophes français du dix-huitième siècle, comme celle qu'on trouve dans les livres de M. Renouvier, un de ses auteurs favoris; mais elle vient du sensualisme plus encore que du Kantisme; car, qu'est-ce que Kant réduit aux antinomies de la raison pure et dépouillé de ses profondes analyses sur les catégories de l'entendement, les fonctions du jugement, les rapports de la sensibilité et de l'intelligence, sans la théorie de la raison pratique? C'est évidemment un Kant de fantaisie et non le vrai Kant; c'est cependant là le Kant dont relève M. Franchi. La doctrine des antinomies avec la subjectivité de la raison et les formes pures de l'intuition sensible, c'est là, à peu près, tout ce qu'il a emprunté à ce philosophe, ce sont les points qu'il a développés dans sa

Philosophie des écoles italiennes, livre dans lequel, attaquant successivement toutes les thèses du dogmatisme idéaliste et théiste, il a appliqué la doctrine des antinomies à l'idée de Dieu, à son existence et à ses attributs; à la création, à la substantialité du monde, à l'essence des êtres créés, et, en général, à tous les objets de la métaphysique.

Mais, précisément, parce qu'il s'est borné à s'approprier le côté le plus négatif de la doctrine de Kant, le sceptique italien a pu l'unir, sans trop de violence, à une psychologie qui a pour base unique le sentiment et qui flotte incertaine entre les différentes formes du sensualisme et de l'empirisme, sans véritable originalité et sans origine précise. Car il est vrai que M. Franchi, marchant sur les traces des psychologues modernes, se propose, dans son livre sur le *Sentiment* (V. page 53 de la 2e édition; Turin, De Giorgis, 1854), d'employer la méthode d'observation et d'induction, d'analyser les caractères des faits intérieurs pour les classer et s'élever à la connaissance des fonctions et des facultés de l'âme; mais il s'en faut que nous puissions reconnaître, dans l'examen rapide auquel il se livre à ce sujet, les traits essentiels des méthodes de Reid, de Kant, de Rosmini et de Maine de Biran. On s'aperçoit bien qu'il est persuadé de l'évolution de la force intérieure et de la transformation des phénomènes, mais il ne prouve pas ce qu'il affirme. Car, non-seulement il pose, sans la prouver, l'identité primitive du sentiment et de la raison (page 103 du livre déjà cité, et programme de la *Ragione*, revue philosophique); non-seulement après avoir divisé les facultés humaines en deux classes, *cognitives* et *pratiques*, il les subdivise en *sentiment* et en *raison*, et, d'un autre côté, en *instinct* et en *volonté*, unissant ainsi étroitement des espèces qui peuvent sembler trop différentes, mais il renonce expressément au problème de l'origine des idées, qu'il relègue, avec toutes les questions d'origine, au delà des recherches positives et fructueuses (*Du sentiment*, pages 183 et 184), ce qui nous permet au moins de lui demander comment il sait alors que le sentiment est l'antécédent de la raison, et pourquoi il accepte la maxime célèbre du sensualisme péripatéticien : « *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, » sans y apporter d'autre modification que la substitution du sentiment aux sens (page 126). Nous ne pouvons nous défendre d'applaudir aux

observations que M. Franchi répète après Rosmini sur les rapports intimes des fonctions psychologiques ; nous aimons à retrouver les réflexions fines du philosophe de Roveredo sur le croisement et la participation réciproque des faits internes, mélange poussé parfois si loin qu'on ne sait si c'est le sentiment qui pense ou la pensée qui sent, la volonté qui raisonne ou la raison qui veut (pages 124, 125, 127).

Mais encore faudrait-il savoir à quoi s'en tenir sur les limites de cette participation. Car de son degré et de sa mesure dépend la solution des plus graves problèmes de la psychologie. Le sensualisme, l'idéalisme et leurs nuances en dérivent. Et le moyen de choisir entre ces systèmes ou de les corriger par une théorie plus vraie, lorsqu'on ne sait pas si l'idée sort de la sensation ou si elle l'accompagne, si le sentiment contient la notion ou si la notion se forme avec le sentimeut ? M. Franchi a beau se défendre d'être sensualiste (page 183, 184, *ibidem*) parce qu'il distingue le sens du sentiment, parce qu'il n'a recours pour expliquer les idées ni à la réflexion de Locke, ni à la transformation des sensations comme Condillac ; tant qu'il ne nous dira pas comment le sentiment contient la connaissance et surtout comment s'opère le passage de la connaissance sensible à la connaissance rationnelle, nous ne saurons que penser de sa psychologie.

Nous voudrions bien le placer à côté de Hutcheson, de Smith et de Laromiguière, parmi les représentants de ce sensualisme mitigé qui s'efforce de corriger la doctrine de la sensation par l'adjonction des sentiments spéciaux du bien, du beau et du vrai (pages 100 et 101 *ibidem*). Mais la manière dont M. Franchi limite et détermine l'objet de la science, son scepticisme critique et ses conclusions pratiques sur la religion et l'Etat nous persuadent que sa place est à côté de M. Ferrari, dans cette famille de penseurs hardis, qui par Feuerbach, Comte, Leroux, et, en général, les positivistes et socialistes français et allemands, a étendu ses ramifications dans les différentes parties de l'Europe et mêlé ses idées avec celles du parti radical.

Nous avons déjà dit quel usage M. Franchi fait des catégories et de la critique de Kant. Il en résulte que pour lui Nature et Phénomène sont les deux termes qui circonscrivent le champ de la science (*ibidem*, page 186) ; que le temps et

l'espace, formes de la sensibilité, sont les conditions invariables des objets qu'elle peut étudier. Point d'autre réalité qui lui soit accessible ; point de substance, de vérité en soi, d'être en soi. L'infini n'est que l'indéfini ; l'infini n'est pas réel mais idéal, et cet idéal lui-même est indéfinissable (page 103, *ibidem*).

A cette condition la philosophie subjective est d'accord avec elle-même ; car l'infini et l'absolu, ces pierres d'achoppement du sensualisme et de l'empirisme, sont enfin supprimés. Avec quelles admirables conséquences, on le voit et on peut le regretter franchement, sans être homme d'Eglise, et même sans croire à l'infaillibilité du pape. Car la science se trouve ainsi tellement simplifiée que l'homme reste seul dans le monde avec des phénomènes qui sont en lui et lui viennent d'où on ne sait. Lui-même se tient lieu de tout, et s'adore dans la raison générale de l'humanité. L'humanisme ou la religion de l'humanité, voilà enfin l'étrange excès auquel sont conduits le rationalisme subjectif et le scepticisme critique poussés par des logiciens hardis jusqu'à leurs dernières conséquences. Heureusement cet athéisme n'a rien qui nous effraye ; les instincts religieux de l'humanité sont trop puissants pour qu'on doive craindre qu'elle ne soit jamais dupe de tant d'orgueil et d'absurdité.

Nous croyons aussi comme M. Franchi (page 109 et suivantes du livre de ce philosophe, intitulé : *La Religion du dix-neuvième siècle*, Lausanne, 1853) que le rationalisme est la base de toutes les sciences, l'âme de tous les systèmes, la loi de tous les penseurs ; nous croyons comme lui à la possibilité et au droit de traiter toutes les religions comme des phénomènes naturels, dont il faut chercher l'origine le développement, la décadence et la transformation ; nous ne pouvons pas ne pas admettre que l'idée de l'infini ne se retrouve identiquement à leur base, et nous espérons que le sentiment qui l'accompagne, se réveillant avec force dans l'âme des peuples chrétiens, aidera au progrès de leur religion et au développement des germes féconds qui sont encore cachés dans son sein. Mais nous n'aurions pas cette foi, nous ne saurions sur quoi l'appuyer, si nous n'étions convaincus que le sentiment de l'infini a un objet infini et qu'entre cet objet et ce sentiment est une idéalité également infinie.

Il y a ici quatre choses à distinguer : l'idée et le sentiment

de l'infini, la religion naturelle et les religions positives. Le sentiment de l'infini est avec l'idée de l'infini la base intérieure de la religion naturelle, commela religion naturelle est le type que les réligions positives réalisent et modifient d'une manière plus ou moins conforme à la raison. M. Franchi, en substituant l'humanité à Dieu, n'admet proprement ni la religion naturelle, ni les religions positives; car ne distinguant point le sentiment de l'idée de Dieu, il est amené à réduire cet objet suprême aux bornes du fini.

Le sentiment peut en effet saisir le fini et l'indéfini, mais non l'infini; si l'on parle du sentiment et de l'amour de l'infini, c'est qu'entre lui et son objet, il y a l'idée. Quiconque nie l'idée doit nier la connaissance et le sentiment de l'infini, la conséquence est logique. Aussi comprend-on que pour sortir du vague où nous laisse le sentiment de l'indéfini, les auteurs de cette doctrine en fixent les contours en lui donnant pour terme l'humanité.

Les auteurs de cette doctrine s'efforcent aussi de la concilier avec la croyance au progrès illimité; mais sur quoi se fondent-ils pour cela? Car nous comprenons cette croyance dans toute philosophie qui admet Dieu comme cause efficiente et finale de l'homme; car dans cette philosophie l'idéal est la raison objective et universelle des choses, perpétuellement désirable et toujours supérieure à la réalité phénoménale; le fini, l'indéfini et l'infini s'y coordonnent de manière à donner satisfaction à la raison et à former un système; mais où l'humanité, se prenant elle-même pour l'objet de la religion, c'est-à-dire s'adorant elle-même, peut-elle puiser cette croyance et surtout se la démontrer? Bornée à des faits très-limités, dépourvue, dans le système du scepticisme critique, de toute autorité absolue, où trouve-t-elle la preuve de son perfectionnement illimité?

Mais n'insistons pas davantage et prenons congé de M. Franchi en souscrivant à ses réclamations en faveur de la liberté de penser et à ses considérations sur les rapports de cette liberté avec toutes les autres. Il est vrai, et M. Franchi lui-même le reconnaît (*Philosophie des écoles italiennes*, 2e édition, Florence, 1863), il est vrai que pour ce qui regarde l'Italie, ces réclamations sont aujourd'hui devenues inutiles, mais nous ne pouvons oublier qu'il les a faites à une époque où elles étaient courageuses et méritoires, même dans le libre Piémont.

CHAPITRE VII.

SOMMAIRE. — Philosophie critique et mysticisme de M. Mazzarella. — Ses rapports avec Ferrari et Franchi. — Son livre sur la *Critique de la Science.* — Sa manière d'entendre et de poser le problème critique. — Sa solution mystique. — Réflexions sur les reproches qu'il adresse à Kant. — Philosophie chrétienne de M. Conti. — Ses rapports avec les doctrines des philosophes précédents; son opposition au scepticisme et à l'idéalisme. — Sa manière d'entendre la conscience ou la connaissance naturelle et primitive et relations qu'il établit entre cette connaissance, le sens commun et les traditions philosophique et religieuse. — Sa doctrine sur les criteriums de la certitude. — Sa manière d'envisager l'histoire de la philosophie — Ecrivains et savants qui s'efforcent d'appliquer la méthode historique et expérimentale aux études philosophiques. — Tendances au positivisme et au naturalisme. — Villari, Tommasi, Moleschott.

M. Mazzarella n'est pas sceptique; au contraire, s'il professe une doctrine bien arrêtée en philosophie, cette doctrine est plutôt le mysticisme, et cependant son livre intitulé : *Critique de la science* (Gênes, 1860, chez Lavagnino) se ratache de plusieurs manières aux travaux philosophiques de M. Franchi et de M. Ferrari. La place qu'il donne dans son livre à l'examen de leurs doctrines (Voir l'Introduction, § 3, et la page 7, première partie, section III), le problème dont il s'occupe, les dispositions et les préoccupations qu'il y apporte, l'importance qu'il attache à la philosophie critique et aux travaux de Kant fixent évidemment ici sa position.

Nous n'avons pas l'intention d'analyser son livre dans toutes ses parties. Nous devons même avouer qu'ayant par ses conclusions et par son ensemble une signification dont on doit tenir compte dans une histoire générale de la philosophie italienne, il n'offre, à ce qu'il nous semble, ni la clarté d'exposition, ni la sûreté d'érudition, ni la marche rapide du raisonnement et des analyses qui pourraient neutraliser l'aridité du sujet qu'il traite et en faire une œuvre aisée et agréable. Ce n'est pas que les intentions de M. Mazzarella ne soient excellentes, et qu'il ne se soit proposé un but très-louable. Qu'on juge plutôt : il divise son livre en deux parties. Dans la première il examine si la critique de la science est nécessaire ; dans la seconde il se demande si la science est possible. Ces deux questions sont à ses yeux connexes ; car si la science est faite, il est inutile de demander si l'esprit humain est capable d'atteindre la vérité, il n'a qu'à en jouir; le scepticisme est vaincu et le dogmatisme triomphe. Mais l'étude de l'histoire de la philosophie nous persuade aisément que la science n'est pas faite, cette science, s'entend, qui doit donner satisfaction au besoin de vérité philosophique qui s'agite au fond de l'âme humaine. Car d'une part les systèmes sont divisés sur la solution des problèmes les plus importants, et d'autre part ce besoin profond ne disparaît point et ne cesse de tendre à son but. Les divisions et oppositions de l'empirisme, du rationalisme ou philosophie spéculative, et du scepticisme sont donc invoquées par M. Mazzarella aussi bien que par M. Franchi et M. Ferrari et lui servent à démontrer l'insuffisance des résultats obtenus par la métaphysique, quoique dans un but divers et pour arriver à une conséquence différente. Car tandis que les philosophes précédents en déduisent l'impuissance de la philosophie ontologique et la nécessité du scepticisme critique, l'écrivain dont nous parlons en conclut d'abord qu'il faut entreprendre de nouveau la critique de la science et s'appliquer à la solution du problème de sa possibilité sans prévention et sans préjugés, prêt à se résigner au scepticisme ou à accepter le dogmatisme suivant les règles d'une recherche impartiale. Pour cela il ne suffit même pas d'étudier Kant et de connaître ses observations sur les pouvoirs et les limites de la raison considérée dans son usage pur et transcendental, ou dans ses rapports avec

l'expérience, mais il faut se reproposer son problème critique, le déterminer mieux et le compléter. Le philosophe de Kœnigsberg a examiné la connaissance, ses conditions et ses limites, mais il n'a pas eu une conscience directe et précise du rapport qui unit ce problème abstrait avec le problème plus concret et compréhensif de la possibilité de la science. Ayant manqué de cette idée, il n'a pas été conduit convenablement à la solution. La vrai méthode lui a fait défaut avec le sentiment précis du but et des éléments qu'il contient. Il a divisé d'abord la raison pratique de la raison spéculative, la pensée pure de l'expérience, l'idée de la vie et de la réalité, et n'a rétabli leurs rapports que par des moyens indirects et détournés, lorsque, au contraire, une analyse vraie conduit à retrouver leur liaison dans la question mieux posée et dans la solution mieux cherchée de la possibilité de la science.

M. Mazzarella reproche aux sceptiques et anx dogmatiques l'oubli de ce problème capital et indique après Kant une manière particulière d'envisager toute l'histoire de la philosophie suivant ce point de vue, d'en classer et d'en juger les systèmes, les personnages et les époques ; il adresse notamment ce reproche à M. Ferrari et à M. Franchi ; car tout en jugeant très-favorablement la rigueur logique avec laquelle le premier a construit sa philosophie sceptique, il l'accuse de confondre l'apparence avec l'activité ou la vie et de fonder le scepticisme sur cette confusion. (Voir 2e partie, section III, chapitre 1er de la Critique de la science.) Plus sévère envers M. Franchi, il lui reproche de chercher la popularité plutôt que la vérité, par sa manière superficielle d'attaquer le dogmatisme, de préférer souvent les railleries aux arguments et d'imiter Voltaire sans en avoir le génie.

Entreprenant ensuite lui-même l'examen du problème qu'il regrette de voir omis par les autres, il en fixe les termes et en cherche la méthode de solution. Ces deux recherches, c'est-à-dire celle de la position et de la solution, lui semblent si profondément coordonnées qu'il attache la plus grande importance à les diriger l'une en vue de l'autre. Ainsi c'est, suivant M. Mazzarella, une fausse manière de poser le problème dont il s'agit que de se contenter de demander si la science est possible, sans faire attention qu'il y a en nous un besoin de la science, que ce besoin est dé-

terminé d'une certaine sorte et qu'il a un certain objet, enfin que la recherche qu'il réclame est d'une nature, d'une étendue et d'une difficulté propres. (P. 340.)

Ce qui lui paraît surtout digne de considération, c'est que la nature humaine se trouve tout entière comprise dans cet effort par lequel la raison se pose et détermine le problème de la science; car c'est la raison humaine vivante et concrète qui l'élève, et non une raison abstraite et placée dans une situation arbitraire ou forcée. Aussi l'esprit philosophique et l'activité scientifique qui lui appartient sont-ils la plus haute manifestation de la vie et de la réalité, et concentrent-ils en eux toute la richesse du monde intérieur et tous ses rapports avec le monde extérieur au commencement de la recherche dont il s'agit, et dans la position du problème dont nous parlons. Par une analyse détaillée, l'auteur s'assure que l'acte par lequel l'esprit élève le problème critique est un acte d'indépendance et de rationalité, qu'en le déterminant il acquiert la conscience de son autorité et de son droit à le résoudre, qu'il a en lui-même les moyens propres à la solution. Car non-seulement il possède les idées de problème, de science, de possibilité et d'autres encore comprises dans la question, mais en examinant le point de départ de la recherche, l'activité qu'elle met en jeu, la coordination des éléments qu'elle contient, le but qu'elle se propose, il s'aperçoit que, poussé par le besoin de la science, il a dû avoir la conscience de la lutte qu'il soutient en lui-même et avec le dehors, et partant il a dû avoir connaissance du moi et du non-moi; il voit qu'il a dû faire usage de l'intelligence, car il a jugé son propre état; et de la mémoire, car il a suivi une certaine série de pensées et de faits : il sait qu'il y a eu manifestation de la raison, car, s'arrachant au savoir vulgaire, il a envisagé dans le problème dont il s'agit et clairement conçu les difficultés ; qu'il y a eu aussi manifestation de la volonté, puisque sans elle on ne pouvait passer du besoin instinctif de la science à son expression rationnelle, et parce qu'en fixant un problème on montre évidemment la volonté de le résoudre. Enfin il y a eu participation de la faculté morale, car l'esprit a regardé comme un devoir l'entreprise de résoudre le problème pour satisfaire le besoin de la science. (Pages 413 à 417.) En réfléchissant aussi sur ce besoin, l'esprit comprend la nature et les con-

ditions intrinsèques de la science à laquelle il aspire ; car il entend qu'elle embrasse la totalité des choses, qu'elle contient l'esprit, son objet et leur rapport, de sorte que, par sa vaste étendue, par les caractères de science première et dernière qui lui appartiennent, et surtout par sa finalité et son objet, elle lui propose un idéal et un but parfaits qu'il faut atteindre de deux manières, c'est-à-dire par les idées et par l'action. (Pages 428-432.)

Or, c'est dans l'analyse des moyens propres à cette réalisation que consiste, selon M. Mazzarella, la méthode à suivre pour résoudre le problème critique tel qu'il l'entend, et dans le résultat de cette analyse qu'il faut en chercher la solution. Ces moyens sont la logique, la psychologie, la morale, la religion, développements divers des facultés correspondantes, sciences particulières qui sont des aspects et des parties de la science première, et dont toutes les autres dépendent. La logique, la psychologie, la morale, entrent dans la solution du problème critique, comme l'idée et le raisonnement, la conscience et la moralité dont elles dérivent entrent dans la détermination du problème ; mais la religion est nécessaire autant et plus, et c'est elle proprement qui fournit la vraie solution, car elle donne l'objet suprême de la science dans sa réalité concrète.

La philosophie, appuyée sur les idées et le raisonnement, se borne, suivant M. Mazzarella, à déterminer l'objet final de l'esprit humain d'une manière négative ; elle le pose comme infini en le séparant du monde et de l'homme, mais elle est impuissante à y ajouter les déterminations qui doivent le rendre adéquat aux besoins et aux tendances de l'âme. Le but de l'âme, l'idéal de la vie nous est donc fourni, comme idée d'abord, par la science, ensuite comme vie et activité parfaite par la religion. « Dans la philoso- « phie, l'être final dispose tout comme idée, et dans la reli- « gion le but nous est offert comme personnalité intelligente « qui a tout disposé avant notre existence pour nous faire « trouver en lui notre perfectionnement. Dans la religion, le « but nous appelle à lui, parce qu'il est descendu jusqu'à « nous, tandis que si la science existait seule sans la reli- « gion, le but serait immensément trop élevé, et nous de- « vrions avec nos seules forces aller jusqu'à lui, ce qui est « impossible. » (Page 534 de l'ouvrage cité.)

La nécessité de la religion, comme complément de la science, est donc fondée sur l'insuffisance des moyens dont l'homme dispose pour égaler son activité à l'idéal et au but de la vie. Et la religion dont il s'agit n'est pas, bien entendu, cet ensemble de croyances, d'idées et de sentiments qu'on appelle la religion naturelle, mais une foi positive qui se rattache à une révélation, qui croit à une intervention spéciale de la Divinité pour le salut de l'homme, qui trouve enfin son symbole dans l'Evangile. Ainsi la philosophie abdique entre les mains de la religion, et M. Mazzarella, après avoir agité le problème de la possibilité de la science, va chercher la solution dans Pascal, et répète avec lui que la grandeur de l'homme consiste dans la connaissance de sa misère. Jacobi, qu'il cite quelquefois, paraît aussi avoir été un des penseurs qu'il s'est proposés pour modèles. Ce qu'il y a de certain, c'est que sa conclusion est un vrai mysticisme déterminé par les idées de l'Église évangélique, à laquelle d'ailleurs il appartient et concourt avec un zèle sincère.

Nous disons que M. Mazzarella aboutit à un véritable mysticisme, car le trait caractéristique de ce système est de placer l'autorité de la foi au-dessus de la raison ; or, c'est précisément ce que fait cet écrivain en refusant à l'intelligence et en réservant à la révélation le pouvoir d'atteindre la réalité de l'être infini et la faculté de le déterminer de manière à mettre notre esprit en harmonie avec son objet.

Ainsi, tandis que l'hégélianisme, conservant la religion parmi les éléments de la civilisation, en fixe la place et la rattache, en l'expliquant, à l'ordre universel, dont la raison demeure le témoin et le juge; tandis que l'idéalisme de Mamiani et celui de Gioberti, dans sa dernière forme, soumettent la religion au contrôle de la philosophie et ne placent rien au-dessus de l'autorité de la raison et de son objet, M. Mazzarella voudrait, à ce qu'il paraît, faire remonter le fleuve à sa source et revenir à l'ordre primitif, non plus en vérité au nom du catholicisme, mais en faveur d'une Église protestante.

Nous respectons ses intentions, mais nous devons constater que ses idées n'ont guère de sectateurs; suspecte aux catholiques, peu goûtée des philosophes, sa pensée a nécessairement le sort des partis hybrides et des entreprises qui

manquent d'opportunité et de concours. Quant à sa prétention d'en remontrer à Kant dans la manière de poser le problème de la philosophie critique, nous n'avons pas besoin d'en relever l'excès singulier. M. Mazzarella croit que Kant a eu tort de ne pas poser le problème de la possibilité de la science première, au lieu de poser simplement le problème de la possibilité de la connaissance, comme si, dans la science première, la question de la connaissance n'était pas identique à la question de la science ! La valeur de la connaissance est précisément l'objet du problème fondamental de la critique, et l'on peut regretter que M. Mazzarella, qui déploie tant de subtilité à retourner en tout sens les termes de la question qu'il agite, n'ait pas fait des analyses profondes de Kant sur les rapports de la raison et de l'expérience, de la raison théorique et de la raison pratique, le point de départ de recherches ultérieures. Au lieu de cela, M. Mazzarella nous semble parler longuement de critique et en user beaucoup moins ; car après avoir lentement, et par de longs détours, trouvé différents aspects du problème de la science, lorsqu'il arrive enfin à la solution, il saute, pour ainsi dire, à pieds joints sur les questions et les difficultés les plus graves, affirmant et définissant la vie, la réalité du monde extérieur, le rapport de l'intelligence à la nature, la distinction et la relation de la matière à l'esprit avec une rapidité peu conforme à la profondeur de ces problèmes et aux exigences de la critique.

En lisant les livres de M. Conti, on s'aperçoit qu'il vient après les philosophes précédents dans l'ordre chronologique comme dans celui des idées; l'ouvrage dogmatique par lequel il a pris sa place dans le monde philosophique : *Evi-*

dence, amour et foi ou *Critères de la philosophie, Discours et dialogues d'Auguste Conti* (2 vol. Florence, le Monnier, 1858), et celui qu'il a publié récemment sur l'histoire de la philosophie (2 vol., Barbera, Florence, 1864), nous manifestent clairement ses rapports avec les écoles dont nous venons de nous occuper.

Le scepticisme est l'erreur qu'il a le plus à cœur de combattre, et la doctrine qu'il lui oppose, sans être précisément celle d'aucune des écoles dogmatiques examinées précédemment, offre plus d'un trait de ressemblance avec elles.

M. Conti n'est ni ne croit être idéaliste absolu ou idéaliste tempéré, et cependant, ainsi que les idéalistes ses conationnaux, il s'efforce de maintenir à la science sa base indestructible dans la vérité divine. Thomiste dans la théorie de la connaissance, il donne néanmoins à la conscience une importance qui le rapproche de Galluppi, de Cousin et des Écossais. Admirateur des traditions religieuses, sincèrement attaché au catholicisme, il veut comme Gioberti et Ventura une philosophie respectueuse pour l'autorité ecclésiastique, une liberté réglée par la science et la foi, une raison éclairée par la révélation. Comme Rosmini, il croit que le sens commun a atteint son plus haut degré de développement dans l'intelligence et la civilisation des peuples chrétiens. A ne regarder que les traits les plus frappants de ses livres, ou du moins ceux qui nous ont le plus frappé, on dirait qu'il se propose de rassembler toutes les vérités contenues dans les différentes écoles et d'en former la sienne. Il serait donc éclectique, d'autant plus que lui-même appelle sa philosophie *compréhensive*, par opposition aux doctrines exclusives ou systématiques. Mais nous ne pouvons cacher au lecteur qu'il repousse cette appellation, et que s'il était disposé à souffrir qu'on désignât par un nom particulier sa philosophie, ce nom serait celui de *philosophie chrétienne*. « Lorsqu'on « m'a demandé, dit-il, quelle philosophie je suivais, je me suis « toujours senti humilié et profondément confus et je n'ai « su que répondre. Quelle philosophie je suis ? Je reponds : « Celle qui est commune à tous les vrais philosophes depuis « Socrate au moins jusqu'à nous ; celle qui a reçu son ac- « complissement par le christianisme et que je ne trouve « pas dans un livre unique ; mais si je prends saint Augus- « tin, saint Thomas et Galilée, ma conscience dit pour moi :

« Voilà notre philosophie. Non pas la mienne assurément, « mais la nôtre, car la vérité est commune ; et c'est ainsi « qu'en priant nous ne disons pas *mon Père*, mais *notre Père*. « Est-ce une philosophie expérimentale ? Aucunement. Une « philosophie *a priori* ? Non plus. Une philosophie inqui- « sitive ou démonstrative ? Pas même. Une philosophie on- « tologique ou psychologique ? Pas davantage. Une philoso- « phie éclectique ? Moins que jamais. Qu'est-elle donc ? La « philosophie, je ne lui connais pas d'autre nom ; celle qui « expérimente, qui raisonne, qui démontre, qui cherche les « raisons et même les vérités les plus éloignées et les plus « occultes, qui applique la spéculation aux êtres et l'observa- « tion aux faits intérieurs, qui unit enfin et ne rassemble pas au « hasard. Tout au plus, elle s'appellerait philosophie chré- « tienne, parce qu'elle n'est parfaite que dans la chrétienté « et qu'elle est toujours d'accord avec l'Évangile. » (Leçons sur l'histoire de la philosophie vol. 1er, pages 92 et 93.)

Quelles règles suivra donc cette philosophie qui veut puiser le vrai à toutes les sources, développer toutes les facultés intellectuelles, embrasser tous les points de vue naturels de l'esprit humain, profiter de toutes les méthodes, être enfin complète et universelle ? La réponse à cette demande se trouve dans le livre consacré par M. Conti à l'étude des critères de la philosophie et dans les leçons qui servent d'introduction à son cours sur l'histoire de cette science. En l'exposant, nous donnerons en même temps ses idées sur le point de départ, la méthode et les principes essentiels de la philosophie.

Le problème de l'origine de nos connaissances n'a pas pour M. Conti la même importance que pour les philosophes de l'école idéaliste. Ce qu'il lui importe bien plus de constater, c'est leur rapport avec la conscience et l'évidence naturelle. Il y a même trois choses que cet écrivain identifie au point de départ de la science philosophique comme à la base de l'esprit humain, c'est-à-dire la conscience, la connaissance et l'évidence. Il n'est pas nécessaire, selon lui, de remonter dans la nuit des temps pour apercevoir cette identité primitive, pour en fixer l'étendue et les limites. Il y a là toute une science que chacun retrouve en soi-même, pourvu seulement qu'il s'examine. Car nous avons en nous, non-seulement les notions de la vérité, du moi, du monde et

de Dieu, mais la croyance et l'adhésion claire et distincte aux êtres qui en sont les objets ; de sorte que ce ne sont pas seulement des notions qui se trouvent dans l'état normal de la conscience, mais des notions accompagnées de rapports objectifs avec la réalité. Voilà le sujet de la philosophie et son point de départ, et voilà aussi le but dernier de toutes ses recherches. Car il s'agit pour elle de refaire par la réflexion les connaissances fondamentales contenues dans la conscience, mais non de les altérer ou de les nier. Dans la suite de ses développements, elle en marquera les traits, en précisera les contours, en reformera l'ordre et en expliquera l'harmonie, mais elle ne pourra pas en altérer la signification essentielle et primitive.

« Il y a des philosophes, et M. Ferrari est du nombre, « qui nient la possibilité de remonter de la connaissance « naturelle, populaire ou commune, à la science ; or, cela « équivaut à nier que la raison puisse reconnaître la *ratio-« nalité* de ses jugements : d'autres, comme certains parti-« sans de Kant, nient la rationalité des connaissances natu-« relles, et placent toute leur confiance dans une philosophie « qui les censure et les détruit : erreur non moins mani-« feste, parce que la critique est réfléchie, et que la réflexion « ne peut être véridique, si la raison à l'état naturel ne l'est « pas elle-même. Ces deux classes de philosophes sont scep-« tiques ; il y a cependant une différence entre eux ; car, « les uns professent le *scepticisme critique*, et les autres « embrassent le *scepticisme commun*. La vraie doctrine pose « avec les uns la certitude naturelle, et avec les autres la « certitude réfléchie ou critique ; elle pose, en outre, le « rapport des deux certitudes. On peut dire aussi : La nature « fournit la *donnée première* comme *rationnelle*, et la philoso-« phie doit reconnaître la *rationalité* de cette *donnée pre-« mière*, parce qu'elle est la *science première*. Cela étant, « celui qui n'accepte pas la *donnée naturelle* est *sceptique* ; « celui qui ne croit pas nécessaire d'en reconnaître la ratio-« nalité par le raisonnement est *dogmatique*. » (Leçons sur l'histoire de la philosophie, vol. 1er, p. 33.)

Le sujet de la philosophie est donc la totalité de la conscience naturelle. Mais, nous le répétons, pour M. Conti, la conscience naturelle n'est pas uniquement composée de notions et de faits subjectifs ; sa portée est bien plus grande,

car elle renferme aussi des rapports objectifs et des connaissances ontologiques ; de sorte que sa totalité est un ensemble d'idées et d'affirmations certaines, capables de démonstration, mais non susceptibles de doute. Elles sont capables de démonstration, parce qu'on peut en faire des théorèmes auxquels on applique le raisonnement. Elles ne sont pas susceptibles de doute, parce que ce sont des vérités connues et évidentes pour la conscience. « Y a-t-il un Dieu ? « Cette question ne peut pas être proposée comme un doute, « car on en sait déjà la réponse, ni par conséquent être « rèsolue indifféremment par une affirmation ou par une « négation ; mais il m'est seulement permis d'en chercher « la raison d'une manière explicite et claire. La conscience « me donne Dieu pour cause ; la réflexion scientifique déve- « loppera à ce sujet telle conception et tel argument. Ces vé- « rités, je les appelle théorèmes, parce que le théorème four- « nit la demonstration d'une chose qu'on connaît déjà. Et « si l'on me disait : L'éducation et la méditation personnelle « nous font rejeter beaucoup d'erreurs que nous avions « partagées avec le peuple : or, comment distinguerons- « nous, avant d'examiner, ce qui peut être rejeté de ce qui « ne peut en aucune manière être mis en doute ? Je répon- « drais que la réflexion la plus simple et la plus immédiate « suffit pour nous informer des points fondamentaux qui « constituent la totalité essentielle de notre connaissance et « pour nous les faire distinguer de ce qui est accessoire et « peut même être arbitraire. On les reconnaît à ce signe : « qu'en doutant de certaines choses, *toutes nos connaissances* « *s'altèrent* ; par exemple, si on doute de Dieu, ce doute « bouleverse les idées que nous avons de nous-mêmes et de « l'univers, car ces êtres n'auraient plus alors ni principe, « ni fin, ni lois divines ; mais si l'on doute de quelques points « secondaires, tels que certaines croyances vulgaires ou « opinions d'école, l'ordre total de la connaissance n'est « point troublé. » (Ouvrage cité, vol. 1er, p. 90.)

De ces prémisses, M. Conti conclut que la *totalité évidente de la conscience et de ses rapports* constitue le criterium préliminaire de la philosophie ; que *toutes les doctrines essentielles* de celui qui la professe sont *évidentes*, parce qu'il faut un effort pour les nier ; qu'elles sont *positives*, parce qu'elles répondent aux vérités intérieures ; qu'elles sont

naturelles, parce qu'elles sont données par la conscience; qu'elles sont *communes*, parce que tous les hommes les connaissent.

Tels sont les caractères de la vraie philosophie, et par contre, les caractères des systèmes erronés sont tout opposés, car ils sont *obscurs*, *négatifs*, *arbitraires* et *particuliers*.

Mais avant de dire de quelle manière M. Conti envisage l'histoire de la philosophie en prenant pour règle son idée générale de la science première, nous devons exposer brièvement sa doctrine des criteriums et de la méthode philosophique.

La philosophie, ayant pour objet essentiel la conscience, se rapporte aussi aux relations essentielles qui y sont contenues.

Ces relations, étant évidentes, peuvent être prises comme signes de la vérité, et partant comme critères de sa présence. Elles sont très-importantes pour l'organisation et le développement des connaissances philosophiques; car non-seulement elles servent à discerner le vrai d'avec le faux dans les différentes sphères dont elles sont la base, mais, disposées suivant leur ordre naturel, elles deviennent la règle complète du philosophe, et forment sa méthode.

Le criterium est multiple comme les rapports essentiels de la conscience; sa forme première et suprême, celle qui en fait un signe intrinsèque de la vérité est l'évidence, relation fondamentale et interne de l'esprit avec le vrai. Ce rapport ne peut se manifester, l'évidence ne peut se produire sans que l'amour les suive de près; l'amour est donc aussi un signe, mais un signe subalterne de la vérité. Le rapport de l'homme avec ses semblables est aussi une relation fondamentale de son être; ce rapport se manifeste par la parole, et la parole est à son tour un criterium de la vérité, lorsqu'elle porte l'empreinte de l'universalité et de l'évidence.

Ce nouveau criterium se divise d'abord en deux parties, car ou il consiste dans cette portion du langage qui exprime les traditions sociales, ou il se compose des écrits des philosophes qui manifestent et maintiennent les traditions scientifiques. Les enseignements du *sens commun* et d'une *philosophie traditionnelle* (philosophia perennis), ob-

jets de la foi du genre humain dans le témoignage de l'intelligence d'autrui et dans l'autorité de la science, se rattachent donc à un nouveau criterium qu'on peut appeler la *foi*. Mais la foi a aussi des objets d'un ordre plus élevé, car, embrassant deux sphères diverses, elle se rapporte à la vérité naturelle ou à la vérité révélée, elle est scientifique ou religieuse.

Les traditions sacrées ne sont pas moins importantes que les traditions philosophiques et sociales, et leur rapport commun à toutes les religions ne les rattache d'une manière particulière au christianisme que parce que celui-ci en renferme dans ses dogmes parfaits l'essence la plus pure.

La révélation attestée par la foi universelle des peuples et d'une manière spéciale par la chrétienté est donc une source de vérité, et l'unité des traditions en est le criterium. « L'homme civilisé, sage et chrétien, dit M. Conti (page 46, vol. I des Critères de la philosophie), admet la révélation. Les philosophes chrétiens, dit-il encore (page 44), sont les seuls qui possèdent les conditions indispensables à la saine philosophie. »

La vraie philosophie est donc enfin d'accord avec la révélation, et comme la révélation domine, par le double rapport de Dieu au monde et à l'homme, tous les rapports qui sont renfermés dans l'état normal de la conscience et qui composent la matière de la philosophie, il s'ensuit que la révélation domine la raison, du moins dans tout ce qui regarde les doctrines métaphysiques et théologiques.

On comprend maintenant comment la doctrine de M. Conti sur les *critères* est en même temps une doctrine relative à la méthode de la philosophie, et contient l'esprit et le but de tous ses travaux. Ce but nous paraît être visiblement une harmonie du sentiment, du sens commun et de la foi religieuse avec l'évidence intérieure et avec la conscience ; cet esprit nous semble essentiellement favorable au dogmatisme religieux, et hostile au scepticisme et à la philosophie critique.

Bien que lui-même se défende d'être dogmatique, nous lui ferons observer combien il lui sera difficile de faire passer sous un autre nom une doctrine qui, d'une part, défend au philosophe de mettre en doute les croyances communes sur Dieu, sur l'âme et le monde, affirmant qu'on ne peut

que les développer et les ordonner par la réflexion, et qui, d'autre part, lui demande de faire acte de sagesse en croyant d'abord à la révélation.

Il est évident que les prémisses qu'on pose ici au raisonnement philosophique sont tout un dogmatisme, et que l'accord préalable qu'on établit dans ces prémisses entre la raison et la révélation chrétienne rend une pareille philosophie doublement dogmatique.

Les effets de la méthode adoptée par M. Conti ne tardent, du reste, pas à se montrer dans ses applications à l'histoire de la philosophie ; car comment en envisage-t-il la marche et le développement ? Le voici.

Il y a, selon lui, deux parts à faire dans les annales de la philosophie : d'un côté, l'erreur toujours multiple avec la division et le nombre toujours croissant des sectes ; de l'autre, la vérité toujours une avec la cohérence des doctrines, la constance du but et des principes et la succession non interrompue des écrivains et des écoles d'une même famille. La chaîne suivie et progressive des vérités philosophiques est suspendue aux traditions primitives ; elle se brise, se ressoude, se relâche ou se fortifie avec elles. Il est vrai que le sens commun et la conscience sont aussi des critères qui servent à distinguer le vrai du faux ; la tradition scientifique elle-même en est un, nous l'avons vu. Mais la tradition scientifique, le sens commun et la conscience sont subordonnés à la révélation et à la tradition religieuse, qui sert à les juger ou à les déterminer, lorsqu'il s'agit des problèmes métaphysiques de la nature de Dieu et de ses rapports avec le monde ; ce qui est cause enfin que, dans l'histoire comme dans la science, la tradition sacrée et la foi occupent une place de la plus haute importance. En effet, celle que M. Conti attribue aux Pères et aux docteurs de l'Eglise dans le développement historique de la philosophie, et la manière dont il juge tout le mouvement antérieur et postérieur de la pensée humaine, nous persuadent que nous ne nous trompons pas dans notre appréciation. Selon lui, les écoles philosophiques déclinent à mesure qu'elles s'éloignent des traditions sacrées et primitives, et se relèvent ou se perfectionnent selon qu'elles s'en rapprochent ou qu'elles les retrouvent.

En outre, suivant cette manière de voir, la raison

abandonnée à elle-même nous fournit, dans la succession et la chute de ses systèmes, le triste spectacle de ses continuels errements. Car, dépourvue d'autonomie dans son développement extérieur comme dans sa vie intérieure, elle n'assure ses pas qu'à la lumière de la tradition sacrée. Sans cette tradition, jointe à celle qui provient du sens commun ou de la société, elle prend les chimères pour la réalité.

Aussi la vérité philosophique est-elle essentiellement dans la grande tradition chrétienne, qui remonte par les Pères platoniciens, par Platon, Socrate et les pythagoriciens jusqu'à l'Orient, berceau de la lumière. Mais cette tradition elle-même, il faut bien l'entendre et ne pas la voir sous le faux jour du mysticisme. On a dit souvent qu'indépendamment de Malebranche, dont la vision en Dieu ne peut être contestée, saint Basile, saint Justin, Origène, saint Augustin, saint Anselme, saint Bonaventure, et Platon avant tous, ont admis un rapport direct entre l'intelligence de l'homme et l'Être divin, qu'ils ont établi en Dieu l'objet de nos idées. Or il y a là, suivant M. Conti, une illusion qu'un examen attentif des sources dissipe aisément. Saint Augustin et les autres Pères n'admettent généralement qu'une participation entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine, ni plus ni moins que saint Thomas, qui n'en est pas pour cela moins contraire à l'idéalisme et au mysticisme. Aussi les idéalistes italiens ont-ils tort, à son avis, de se croire dans la grande voie de la tradition chrétienne.

Leur doctrine n'est même pas conforme, pense-t-il, à celle de Platon : car le grand Athénien, loin d'admettre l'intuition directe des essences immuables ou idées divines, n'a enseigné autre chose que la *réminiscence*.

Il n'entre point dans notre plan de discuter cette interprétation du platonisme cent fois répétée et toujours déclarée insuffisante par les meilleurs juges. Il nous suffit d'avoir indiqué les traits les plus marquants de la doctrine par laquelle M. Conti s'efforce de rapprocher la philosophie italienne du sens commun, en s'opposant à l'idéalisme et en resserrant les rapports de la raison avec la foi dans la double sphère de la conscience et de l'histoire. Esprit élevé, écrivain correct et élégant, M. Conti sait orner ses livres des

charmes d'un beau style et attacher ses auditeurs par l'attrait de sa parole.

Nous mettrons fin à ces informations sur les efforts qui se produisent dans l'Italie contemporaine pour y remplacer le platonisme par d'autres doctrines, en mentionnant les écrivains qui, dans ces derniers temps, ont le plus occupé l'attention publique, soit en soutenant les droits de l'expérience, soit en essayant de transporter dans les sciences morales la méthode de l'école positiviste. Leur but est moins de fonder une philosophie nouvelle que de travailler à la transformation de la méthode philosophique, chose excellente en soi, surtout si elle s'allie à une intelligence exacte des défauts qu'on veut corriger et à une conscience limpide des besoins de l'esprit humain ! M. Villari a traité ce grave sujet (*Essais d'histoire, de critique et de politique*, Florence, 1868) avec une modération qui a pu déplaire aux positivistes, mais dont les autres philosophes doivent lui savoir gré. L'honorable biographe de Savonarole ne prétend pas reléguer la métaphysique dans la région des chimères; il ne veut pas non plus imiter les positivistes en y substituant une doctrine qui en supprime les objets et laisse sans satisfaction aucune les besoins intellectuels qui leur correspondent. Il n'embrasse ni les idées spéciales de Comte, ni celles de Mill, ni celles d'aucun autre représentant du positivisme ; mais négligeant leurs différences pour s'attacher à l'esprit commun de leurs livres, il cherche à leur emprunter ce que leur méthode renferme de plus solide et de plus général. Et, en effet, le positivisme, tel que l'entend M. Villari, ne supprime ni la psychologie, ni la métaphysique, et se borne, en somme, à l'application de la méthode historique aux sciences morales.

C'est, si l'on aime mieux, la méthode expérimentale, toujours fondée sur l'observation intérieure, mais étendue et rendue plus sûre et plus précise par l'histoire. « Vous cherchez, dit-il, l'essence du vrai, du beau et du bien dans vos seules idées, et vous semblez oublier que la science, l'art, les mœurs et les religions font partie de la civilisation des peuples, qu'elles sont les produits de l'esprit humain et les manifestations de ces objets dont vous poursuivez l'essence. Cessez donc de vous renfermer dans les bornes d'une recherche isolée, unissez l'observation de l'homme collectif

à celle de l'homme individuel, et, pour le moment, laissez de côté les causes et les essences pour vous attacher à l'étude plus sûre des faits et des lois. La méthode historique portera dans les sciences morales la même révolution que la méthode expérimentale a portée dans les sciences naturelles; elle les détachera des systèmes métaphysiques, leur communiquera une valeur objective et les mettra dans cette grande voie de progrès où les sciences positives les précèdent depuis les travaux de Galilée. »

Le chaleureux appel de M. Villari ne pouvait manquer d'être écouté avec faveur en Toscane, où le souvenir du fondateur de la physique moderne et de son école est toujours vivace et où l'idéalisme n'a guère compté de partisans depuis la chute de l'Académie de Ficin. Aussi n'éprouvons-nous point d'étonnement de voir M. Lambruschini ajouter le poids de son autorité aux paroles de M. Villari et les appuyer au nom de la pédagogie, dont il est le maître le plus illustre en Italie. (*La Philosophie positive examinée suivant les principes de la pédagogie*, dans la *Gioventù* de Florence, juin 1868.)

Il serait superflu d'ajouter que les savants sont généralement très-favorables à ces efforts pour changer la méthode philosophique et la rapprocher des procédés et des habitudes des sciences positives, si quelques-uns d'entre eux, renchérissant sur les conseils donnés aux philosophes par M. Villari, ne proposaient d'assimiler absolument la méthode des sciences morales à celle des sciences physiques et naturelles, de ramener les unes et les autres au même point de vue et de les soumettre à un criterium unique en proclamant sans ambage le *naturalisme*. Telle semble maintenant la tendance de M. Salvator Tommasi, professeur à la Faculté de médecine de Naples (voyez son discours sur le *Naturalisme moderne*, Naples, 1866), médecin et physiologiste distingué, qui cependant, dans ses belles études sur le *vitalisme moderne* et dans ses *Institutions de physiologie* (Turin, 3e édition, 1860-62), a donné plus d'un gage de son spiritualisme et de l'élévation de ses idées philosophiques : car, dans ce dernier ouvrage, dont le succès a été sanctionné par l'approbation de juges aussi compétents que Matteucci et Moleschott, on trouve, à côté des résultats les plus positifs et les plus récents de la science de l'organisation, l'application la plus

correcte de la méthode psychologique. L'observation externe et l'expérience intérieure s'y succèdent et y alternent sans se heurter.

Nous osons même dire que, parmi les théoriciens contemporains de la Physiologie, il est certainement de ceux qui se sont le plus distingués par l'application intelligente et impartiale de cette double méthode aux faits limitrophes du moral et du physique et principalement à ceux où s'unissent les fonctions de la sensibilité et du système nerveux, de l'intelligence et de l'encéphale, de la volonté et des organes de la locomotion. Quel que soit le but auquel s'achemine maintenant l'auteur de ce beau traité, les psychologues ne cesseront de lui savoir gré des vérités qu'il y a enseignées, et ils associeront à leurs études ses protestations et ses arguments en faveur de la supériorité de la nature humaine sur les animaux et de la distinction de l'âme et du corps, contre le fatalisme et le matérialisme. (Voyez surtout le livre III, intitulé : *De la vie animale.*)

Au lieu de terminer ce chapitre en rappelant simplement que M. Moleschott enseigne la physiologie à l'Université de Turin, nous devrions consacrer une étude spéciale à son talent et à ses idées, si la doctrine qu'il professe n'était pas exposée dans des livres qui s'adressent au public européen bien plus qu'à l'Italie, et si sa carrière philosophique ne se rattachait directement aux vicissitudes de la pensée allemande.

En enseignant avec autorité la physiologie dans une des grandes universités du royaume, M. Moleschott ne met certainement pas son naturalisme sous le boisseau ; l'influence qu'il exerce sur les savants et sur cette partie de la jeunesse qui s'applique aux études médicales n'est même pas étrangère à l'aversion actuelle des esprits pour l'idéalisme. Mais il faut aussi le reconnaître, cette aversion est bien plus l'effet naturel et général de la marche des idées que le résultat d'un enseignement et d'une pensée personnelle. Cette loi d'action et de réaction, dont les historiens de la philosophie nous font noter la présence dans la succession des systèmes, trouve, sans doute, ici son application, et l'Italie, qui, vers 1830, se sentant à l'étroit dans les méthodes du sensualisme et de l'empirisme, prêtait volontiers l'oreille aux doctrines idéalistes de Rosmini et de Gioberti, semble aujourd'hui

rassasiée de systèmes et fatiguée de déductions *à priori* Participant, par les travaux de quelques savants d'élite et par les aspirations de sa jeunesse studieuse, au mouvement des sciences qui se rattachent, par leurs objets, aux origines et aux lois de l'humanité, elle attend évidemment de leur action le progrès de la philosophie.

CHAPITRE VIII

SOMMAIRE. — L'école théologique, différences qui la séparent des écoles idéalistes et particulièrement de l'école idéaliste italienne. — Rapport de l'école théologique avec l'autorité ecclésiastique et avec Rome. — Mouvement imprimé à cette école par De Bonald, De Maistre et La Mennais. — Ses représentants espagnols, Donoso Cortès et Balmès. — Le père Ventura, sa place et son rôle dans cette école. — Notice biographique. — Ses rapports avec La Mennais. — Ses rapports avec Pie IX et son rôle politique à Rome. — Ses discours pour la mort d'O' Connell et les victimes de la révolution de Vienne en 1848. — Contradiction entre son libéralisme démocratique et les principes de sa philosophie. — Ses ouvrages. — Idée de son livre *De Methodo philosophandi;* il y unit les idées de Bonald à la méthode scolastique et à la philosophie de saint Thomas. — Ses livres sur la *Raison catholique et la Raison philosophique*, sur l'*Origine des idées*, sur la *Vraie et la fausse Philosophie*, sur la *Philosophie chrétienne* — Ses invectives violentes contre les philosophes indépendants et la libre recherche. — Sa distinction entre la philosophie *inquisitive* et la philosophie *démonstrative;* son traditionalisme excessif. — Coup d'œil sur l'école théologique à Rome après le départ de Ventura. — Les écrivains de la *Civiltà cattolica* et la réaction politique de 1850. — But et esprit de cette Revue. — Ouvrages philosophiques qui en sont issus. — *Traité de la connaissance intellectuelle* du père Liberatore; son *Compendium Logicæ et Metaphysicæ* (1868) et Livres du père Taparelli d'Azeglio sur le *Droit naturel et sur les gouvernements représentatifs*. — La scolastique à Rome et son harmonie avec le *Syllabus* pontifical contenant les erreurs philosophiques de notre temps.

L'école théologique, dont il nous reste à parler, aurait pu trouver place au commencement non moins bien qu'à la fin de cette exposition; car si elle a coexisté avec les doctrines

précédentes, elle les a aussi précédées, et, qui plus est, elle est aujourd'hui en Italie ce qu'elle était au commencement du siècle ; c'est peu dire, car sa philosophie y a toujours été, sauf quelques variations individuelles, la scolastique. Appuyée sur le dogme religieux qui lui fournit toutes les solutions des grands problèmes philosophiques, guidée par des docteurs qu'elle croit inspirés, soumise à l'autorité ecclésiastique qui contrôle et corrige ses formules, cette école fait gloire d'être immuable, et oppose fièrement son immobilité aux changements et aux divergences des écoles opposées.

Nous l'avons rencontrée parmi les adversaires que l'idéalisme italien a combattus, et nous la retrouvons encore debout se battant avec son dernier représentant et avec toutes les écoles, qui, suivant des principes et des buts différents, se disputent la direction des intelligences.

Avant de nous occuper de ses principaux interprètes dans l'Italie de notre siècle, rappelons d'une manière précise les caractères qui distinguent sa méthode et la séparent non-seulement des écoles sceptiques, mais de toute école dogmatique qui prend pour guide la raison et l'expérience.

L'école théologique se reconnaît toujours à ce signe, que, sous une forme ou sous une autre, elle pose la révélation comme une prémisse nécessaire du raisonnement philosophique, et puisque la révélation nous est, à ce qu'elle pense, transmise par tradition, elle fait de la tradition la source principale de la science et de la vérité, c'est-à-dire, en d'autres termes, que l'école théologique est essentiellement traditionaliste. Sans doute la forme et la mesure dans lesquelles elle admet la tradition varient selon la place et le rang que ses maîtres accordent à la raison humaine; mais quelles que soient leurs différences individuelles, ils conviennent tous en ceci : que les solutions des principaux problèmes, sur Dieu, le monde et l'homme, sont fournies par la religion, dont la révélation et la tradition sont les sources. De là une différence profonde entre l'école théologique et celles qui demandent ces solutions à la raison, quelles que soient d'ailleurs leurs ressemblances sur certaines parties de leurs doctrines.

Les philosophes qui, tout en se rencontrant avec le christianisme, se forment sur Dieu, l'âme et ses destinées des

convictions purement rationnelles, n'appartiennent pas plus à l'école théologique que les théologiens et leurs partisans ne sont rationalistes, s'ils tirent ou prétendent tirer de la révélation des vérités et des enseignements que le sens commun partage et que la raison démontre. Car la différence la plus essentielle qui sépare les écoles philosophiques est l'esprit de leur méthode; or, sous ce point de vue, il est impossible de confondre les représentants de l'idéalisme avec les interprètes d'une philosophie qui se déclare encore, comme au moyen âge, l'humble servante de la théologie. Rosmini s'élevant par de savantes analyses à l'idée qui, selon lui, est le principe supérieur des connaissances, et repartant de cette idée pour refaire, à l'aide de l'expérience, l'ensemble des sciences philosophiques; Gioberti associant l'idée, l'intuition et le langage pour faire jaillir de leurs sources réunies la connaissance humaine et rendre la révélation à la fois intérieure et extérieure, individuelle et universelle, humaine et divine, ne sont pas plus des membres de l'école théologique que Malebranche et Leibnitz imaginant des systèmes dont les conclusions s'harmonisent en grande partie avec les dogmes chrétiens.

Sans doute nous ne devons pas méconnaître les entraves que les préjugés théologiques ont, en plus d'un problème important, jetées à travers la marche de ces esprits éminents; mais nous demandons qu'on respecte leur caractère et qu'on ne défigure pas leur œuvre, et nous le demandons surtout à ceux qui, croyant exercer le droit d'une critique sévère, les accouplent, contre toute justice, avec les traditionalistes et les ennemis de l'esprit moderne.

La pensée, l'œuvre, la vie entière des idéalistes italiens, déposent contre cette monstrueuse assimilation; les partis et les passions s'en prévalent, mais le jugement impartial de l'histoire la repousse et l'annule. Car il faut, pour l'admettre, identifier des fins contradictoires et les moyens les plus opposés. Et en effet, qu'ont de commun la liberté philosophique, la conciliation des opinions contraires et le dessein de ne pas nier le christianisme, règles générales de la méthode de Rosmini, qu'ont-elles de commun, disons-nous, avec la doctrine qui commence par repousser la liberté philosophique, qui professe un égal mépris pour tous les systèmes rationnels, qui ne reconnaît enfin dans la pensée humaine

aucun développement propre, ni aucun principe intérieur de certitude? Il est évident qu'il y a un abîme entre ces deux écoles, et qu'il ne faut pas s'étonner de les voir si divisées sur le terrain de la science et de la politique. L'une en effet a marché avec l'esprit moderne, a reconnu sa puissance, recueilli ou continué ses travaux, tout en s'efforçant de ne pas rompre avec le passé. Liberté et autorité, philosophie et religion, idées nouvelles et traditions, elle a cru, elle a espéré réunir toutes ces forces dans une œuvre d'harmonie et de paix. L'autre, au contraire, après s'être momentanément partagée en deux branches et avoir donné quelques défenseurs d'élite à la cause de la liberté et du progrès, s'est réformée d'elle-même, et, revenant à son véritable esprit, a relevé le drapeau de la réaction que ses vrais maîtres n'avaient jamais laissé tomber de leurs mains.

L'école théologique est donc aujourd'hui, du moins dans la région des idées, ce qu'elle était aux jours de ses triomphes du moyen âge, de sa guerre contre la renaissance et la réforme, de sa résistance à la révolution française du dernier siècle et au mouvement libéral de celui-ci. Mais c'est surtout en Italie, c'est à Rome, son centre principal, que ses destinées se décident. C'est d'elle que ses représentants tiennent leur mission, qu'ils attendent l'approbation ou le blâme; car c'est l'autorité romaine qu'ils défendent ou qu'ils démontrent, c'est sa doctrine qu'ils interprètent ou qu'ils propagent.

Au commencement du siècle, une vie nouvelle pénétra dans cette école, grâce au génie original de trois écrivains célèbres. De Bonald, Joseph De Maistre et La Mennais la rajeunirent par de brillants ouvrages. De Maistre en était le politique et le moraliste, De Bonald et La Mennais en furent les métaphysiciens. Rome profita du mouvement qu'ils imprimèrent aux esprits, mais sous bénéfice d'inventaire et à la condition de s'en réserver le contrôle et la direction. Car si elle devait d'abord accueillir avec sympathie des théories qui avaient pour fin commune l'exaltation du pouvoir pontifical et de l'autorité ecclésiastique, elle ne pouvait, sans de graves inconvénients, laisser décider en son nom, par de nouvelles méthodes, des questions philosophiques qui, ayant pour objet les fondements de la connaissance et de la certitude, touchaient à la racine des croyances et à l'essence de

la foi et de la religion. Et en effet, comment les innovations pourraient-elles trouver place dans une école qui se donne pour mission d'interpréter un dogmatisme immobile et de suivre une autorité infaillible? Si l'école théologique était susceptible de mutation et de développement sur les questions capitales de la connaissance, de la certitude et de la méthode, que deviendrait le criterium qui la sépare si profondément des écoles rationalistes? Que deviendraient cette unité et cette immutabilité des traditions qu'elle oppose avec hauteur aux variations et aux discordes des systèmes philosophiques? L'école théologique ne peut avoir qu'une philosophie et qu'une méthode; et en effet, sauf de rares exceptions qui confirment la règle, elle a toujours suivi celles qui sont enseignées par saint Thomas. Le thomisme ayant organisé non-seulement la théologie, mais encore la philosophie et défini, de la manière la plus précise, ses rapports avec la foi sur toutes les questions, Rome l'a adopté et s'y est tenue, il faut le dire, avec une constance qui honore sa logique et son tact. Car le thomisme, c'est la philosophie chrétienne délivrée des discordes métaphysiques des anciens Pères de l'Eglise, formulée par les logiciens du moyen âge, disciplinée enfin et corrigée par le plus grand de ses docteurs.

Sans doute La Mennais par sa manière d'envisager l'autorité, et, avant lui, De Bonald, par ses vues sur le langage, avaient imaginé, pour démontrer l'existence de Dieu, la Providence et les destinées de l'âme, une méthode qui, en renouvelant la solution de ces problèmes, unissait d'une manière spécieuse la philosophie à la théologie, la raison à la révélation. Mais cette union, à force d'être intime, devait sembler dangereuse.

En effet, ce n'est ni la simple union, ni l'identification avec la foi que la théologie romaine demande à la raison, mais la soumission. Or ce rapport suppose la distinction des deux termes. Car comment la soumission pourrait-elle se réaliser ou se maintenir si la source des vérités révélées était la même que celle des vérités rationnelles, si de la communauté des principes et des moyens on pouvait déduire l'identité des pouvoirs? C'est cependant à cette conséquence que conduirait la doctrine de La Mennais sur le criterium de la vérité. Car du moment que la raison individuelle n'est rien et que le consentement général est tout, il est évident

que la source unique de la vérité est la tradition, que le seul garant de la certitude est l'autorité, et qu'une révélation primitive issue d'une société nécessaire entre Dieu et notre premier parent est le seul fondement possible de la connaissance commune aussi bien que de la science rationnelle, et de la raison aussi bien que de l'autorité. Mais alors quel sera le rapport de la révélation religieuse à l'intelligence du genre humain? Évidemment celui-là même qui, selon cette doctrine, existe entre l'institution primitive de l'humanité et sa raison ultérieure, c'est-à-dire une identité dans l'espèce et une différence de degré. Car dans ce système les révélations mosaïque et chrétienne ne sont que la continuation d'une révélation plus ancienne, de même que toute la suite de la connaissance humaine, et ainsi s'efface la distance qui, suivant l'Église, doit séparer l'ordre naturel de l'ordre surnaturel, la raison de la foi. La nature n'a plus alors sa sphère propre et son développement distinct; il n'y a plus proprement de nature. La doctrine du vicomte de Bonald conduisait évidemment aux mêmes conséquences. Car en faisant dépendre les idées du langage et le langage de la révélation ou de l'action créatrice, en déclarant qu'aucune connaissance n'était due à l'initiative individuelle, mais que toutes avaient pour principe la société, dont le langage est inséparable, il dépouillait l'esprit humain de toute activité, il supprimait ses forces naturelles et le réduisait à un instrument passif de l'action divine.

Ces idées furent cependant acceptées, sauf de bien légères modifications, par un autre traditionaliste espagnol qui les exposa à Madrid dans ses leçons et dans ses écrits, en un temps où l'influence de son école baissait en France et en Italie sous l'empire du rationalisme indépendant et de l'idéalisme chrétien. Le marquis Donoso Cortés professa de 1836 à 1837 un cours de droit politique et publia ensuite des dissertations et des articles où les doctrines de Bonald sur l'origine du langage et sur son rôle dans la formation de la connaissance humaine reparurent unies et fondues avec celles de De Maistre sur le gouvernement divin de la société. Le marquis de Valdegamas croyait peut-être faire preuve d'originalité métaphysique en soutenant contre Bonald que le langage a été créé avec les premiers parents du genre humain et non révélé. (*Obras de Dom Juan Donoso Cortés, marques de Val-*

degamas, Madrid, 1854, tome III, p. 410-411.) Mais la vérité est que ses observations portaient à faux et que l'auteur de la *Législation primitive* pose lui-même les deux hypothèses sans se décider définitivement pour l'une ou pour l'autre. Aussi est-il difficile de s'expliquer le bruit qui se fit, il y a quinze ou vingt ans, autour du nom de Cortés, si l'on ne se reporte aux circonstances sociales où il écrivait et si l'on ne se rappelle qu'il était un des interprètes de la réaction qui se fit alors contre les excès du socialisme dans une société émue par les adversaires violents de son organisation. En morale même et en politique, qu'enseigne-t-il qui ne se déduise aussi bien des doctrines de Bonald et de De Maistre? Ne voit-il pas comme le premier le salut de la société dans le respect des traditions et de l'autorité? Qu'est-ce que ces *bons*, *ces meilleurs par l'intelligence* auxquels il veut que la souveraineté soit confiée, si ce n'est ceux qui connaissant mieux les lois sociales, produit de la révélation primitive, sont les plus dignes du commandement? Le marquis de Valdegamas invoque l'autorité des philosophes et notamment de Platon pour placer l'intelligence en tête de la hiérarchie sociale (*Cours sur le droit public*, 6e leçon); mais qu'est-ce que cette souveraineté de l'intelligence dans un système qui dépouille l'esprit de l'homme de son énergie individuelle, le soumet à la tradition et fait remonter toutes ses idées à une révélation extérieure et surnaturelle? Évidemment elle ne peut être que le règne du pouvoir qui est le dépositaire des traditions, c'est-à-dire de l'Église; et en effet, Cortés nous trace dans ses écrits un idéal de société dont la famille est la base, l'Église est le sommet, la commune et la royauté sont les pouvoirs et les centres intermédiaires. Qui ne reconnaît à ces traits les prétentions d'Hildebrand et les idées d'autres pontifes du moyen âge; qui n'y retrouve la pensée de Joseph De Maistre et son livre *du Pape*? N'est ce pas le même pessimisme qui inspire le noble savoisien dans ses écrits et le noble espagnol dans son article sur la perfectibilité et le progrès? L'un et l'autre nient ces nobles croyances de la société moderne au nom de l'humanité coupable et corrompue dans sa semence; tous deux regardent le châtiment comme inséparable de ses destinées.

Un autre écrivain espagnol qui, appartenant à la même école, a cependant montré infiniment plus de modération,

de sens et d'esprit philosophique est Jacques Balmès. Lui aussi a voulu concourir par ses écrits à la restauration de la vérité morale et religieuse dans les âmes ébranlées par le scepticisme et les révolutions politiques, mais il l'a fait dans des livres dont la sagesse contraste singulièrement avec les habitudes du publiciste son concitoyen. Non-seulement Balmès ne condamne pas l'esprit humain, mais dans trois ouvrages importants où il a déposé le fruit de ses méditations trop tôt tranchées par la mort (Voir son *Criterium*, et surtout sa *Philosophie élémentaire* et sa *Philosophie fondamentale*), il a traité les questions philosophiques avec une méthode qui témoigne de sa sagacité et qui est le plus souvent d'accord avec les exigences de l'esprit moderne. Balmès ne tient vraiment à l'école théologique que par l'importance qu'il attache à la révélation et l'origine qu'il attribue au langage. Dans tout le reste, c'est plutôt un observateur et un psychologue qu'un théologien.

On aimerait à retrouver la même mesure dans l'esprit et les ouvrages du père Ventura, qui a été le plus illustre représentant de l'école théologique en Italie pendant la première moitié de ce siècle. Mais nous devons, au contraire, reconnaître qu'il a été dans la science le plus fougueux porte-étendard de la réaction et qu'il n'a coopéré au mouvement libéral de son pays que par une étrange contradiction avec ses principes philosophiques.

Attachons-nous à montrer ce conflit, efforçons-nous d'en connaître les origines et les effets. Et d'abord indiquons par quelques traits le caractère et les facultés de cet homme célèbre; disons brièvement quelle a été sa carrière et son influence.

Joachim Ventura (1) est né le 8 décembre 1792 à Palerme. Il a eu pour parents le baron Jean Ventura de Raulica et Catherine Gattinelli. A quinze ans il avait déjà achevé ses études. Les jésuites de Palerme l'attirèrent d'abord dans leur collége, mais il ne paraît pas qu'il se soit jamais en-

(1) Sur la biographie de Ventura, voyez, outre ses ouvrages, *Gioacchino Ventura*, par Henri Montazio, dans la Collection des contemporains italiens (Turin, 1862), les mémoires de Montanelli et la Correspondance de Gioberti. Nous devons à monseigneur Jacopo Bernardi, qui l'a connu personnellement, ce que nous disons plus loin sur ses rapports avec La Mennais.

tendu complétement avec eux, si l'on en juge par les rapports qui ont existé entre eux et lui dans la suite.

Il fut beaucoup mieux apprécié par l'ordre des Théatins (fondé par saint Gaétan Tiene en 1524), dans lequel il entra lorsque les jésuites furent bannis de la Sicile, et dont il fut successivement l'avocat, le secrétaire et le général. Le talent et l'activité qu'il déploya dans ces fonctions, joints aux succès obtenus par ses prédications et ses écrits, lui acquirent bientôt l'estime du gouvernement de son pays et des autorités ecclésiastiques. Aussi le voyons-nous également recherché par le roi de Naples, qui en fait un censeur de la presse et un membre du conseil royal de l'instruction publique, et par le pape Léon XII, qui lui confie la rédaction du *Journal ecclésiastique*.

Rome devint, dès avant 1820, sa résidence habituelle à cause des fonctions supérieures qu'il exerçait dans l'ordre monastique, auquel son existence était désormais unie, et dont il prit la direction en 1824.

Professeur de droit canonique dans cette ville, prédicateur et écrivain, il attira bientôt sur lui l'attention publique, non-seulement par l'éclat de son talent multiple, mais aussi par ses idées : car dès lors, dans ses éloges funèbres aussi bien que dans ses œuvres, il prenait la défense de l'indépendance ecclésiastique contre les gouvernements de l'Europe et associait ses idées de liberté publique et de droit social aux enseignements traditionnels de l'école théologique; si bien que l'ambition des jésuites et la vigilance de la diplomatie s'en émurent et essayèrent de le perdre dans l'esprit de Léon XII. Mais ils ne réussirent pas dans leurs projets, car le général des Théatins, loin d'encourir la disgrâce du pontife, fut employé par lui à une mission aussi délicate qu'honorable.

Le père Ventura conserva toute son influence à la cour de Rome jusqu'aux derniers jours du pontificat de Léon XII; mais, au commencement de 1831, elle baissa par un concours de circonstances dont les principales furent l'avénement d'un nouveau pape, l'opposition des jésuites à ses idées et à son crédit, et ses rapports avec l'abbé La Mennais.

Grégoire XVI ne lui témoigna point la même confiance que Léon XII. Néanmoins, au commencement de son rè-

gne, on sembla d'abord mettre la plus grande confiance dans ses lumières et ses conseils.

C'était en 1831, La Mennais, Lacordaire et Montalembert, rédacteurs de *l'Avenir*, venaient de se rendre à Rome pour y soumettre à l'autorité pontificale les doctrines soutenues et enseignées dans leur célèbre journal. On sait quel avait été leur dessein. Émus de la rupture qui s'était produite au dernier siècle entre l'Etat et l'Eglise, et que la révolution de 1830 menaçait d'agrandir encore, ils avaient imaginé de fonder une association qui se proposait de les réconcilier sur le terrain de la liberté politique, sans qu'il en coutât rien à la rigueur du dogme et à l'unité de la foi. Ils voulaient admettre ce qu'il était impossible d'annuler et ce que la prudence la plus vulgaire conseillait de reconnaître comme un fait éclatant, c'est-à-dire l'indépendance de l'Etat et de l'ordre civil. En retour, ils offraient à la cause de la foi catholique et de l'autorité spirituelle de l'Eglise l'appui de leur talent et de leur zèle.

La plume éloquente de La Mennais avait agité le clergé pour cette grande question des rapports et des intérêts réciproques de la cité du ciel et de la cité de la terre ; une certaine division s'était produite parmi les ministres de l'Eglise de France à ce sujet, et c'était pour mettre un terme à ces difficultés que les rédacteurs de *l'Avenir* invoquaient le jugement de l'autorité suprême.

Ventura s'employa avec un zèle sincère à ménager la solution la plus prudente, Il montra dans toute cette affaire un esprit conciliant, de l'activité, de l'habileté, de la bienveillance. Chargé par le cardinal Lambruschini, secrétaire d'Etat, d'examiner les œuvres de La Mennais et d'en faire un rapport, il s'acquitta de cette besogne avec autant de sollicitude que de modération, et les mesures qu'il proposa furent d'abord tellement goûtées qu'on lui promit de suivre en tout ses conseils.

L'écrivain français s'était de son côté laissé guider par le général des Théatins, de sorte que sa réconciliation avec le pape semblait assurée et l'Eglise n'aurait point perdu l'appui d'un tel fils (1).

(1) Nous citerons comme témoignage des excellents sentiments qui ont animé le père Ventura dans les circonstances les plus solennelles de sa vie un passage d'une lettre datée de Rome à une époque postérieure (1847).

Qu'arriva-t-il depuis lors, quel obstacle empêcha le succès et les efforts tentés par Ventura? On l'ignore. Mais il n'est pas difficile de deviner qu'un parti, intéressé à brouiller le pontife avec les promoteurs du catholicisme libéral, fit en sorte que le directeur de *l'Avenir* ne put jamais être reçu par le pape et que les mesures conciliantes et déjà consenties que le théatin avait proposées ne furent jamais appliquées. La Mennais partit de Rome l'indignation dans le cœur, et ceux qui ont lu ses ouvrages savent combien ces circonstances, jointes aux vexations qui les suivirent, eurent d'influence sur sa destinée.

Après cet échec, Ventura se renferma dans le silence de l'étude et de la vie monastique pendant tout le règne de Grégoire XVI (1831-1846). « Son esprit, dit un écrivain italien, était cependant plus grand que sa cellule. Car il s'y livrait à des méditations et à des travaux qui embrassaient l'Eglise et l'humanité. »

Il faut traverser cette longue période et arriver à l'année 1846 pour retrouver le général des Théatins en cour de Rome, et cette fois honoré d'une confiance qui produisit les plus heureux effets sur la chose publique. Car, après avoir contribué, ainsi qu'il est notoire, à l'élection de Pie IX, par les informations qu'il fournit sur lui au cardinal Pignatelli, il devint, après l'exaltation de ce pontife, un de ses conseillers les plus intimes, si bien qu'on trouve l'influence de ses idées et de ses avis dans les actes les plus glorieux du nouveau règne. Ventura ne fut étranger ni à la concession de l'amnistie (17 juillet 1846), ni au *motu proprio* par lequel était instituée une assemblée consultative ou *consulte* pour les finances (14 octobre 1847), ni enfin à la promulgation de la constitution apostolique (14 mars 1848).

Mais ce n'est pas seulement au Vatican que son activité servait la double cause de la liberté et de l'Eglise. Cicerouacchio (surnom d'Angelo Brunetti), le chef populaire des

Après avoir loué les bonnes dispositions de Gioberti à l'égard d'un rapprochement avec Rosmini, il s'écrie : « Notre pauvre Italie n'est pas riche en grands hommes; je désire voir ceux qu'elle possède honorés, respectés, appréciés et surtout réunis dans le même zèle pour l'avancement de la vraie science et des intérêts religieux et politiques de la patrie commune. S'ils sont unis, ces hommes que Dieu nous a donnés, nous triompherons. Combien je serais heureux de les voir tous réunis à Rome! » (Correspondance de Gioberti, tome II, page 670.)

habitants du quartier de Transtévère, le tenait informé de tout, et plus d'une fois son éloquence, calmant la fureur de la multitude insurgée, épargna à la révolution des excès déshonorants.

Au reste, si nous le voyons quitter son monastère pendant la nuit, suivre Cicerouacchio dans les rues de Rome, et haranguer le peuple pendant de longues heures, jusqu'à ce qu'il ait conjuré l'orage, nous devons, à ce qu'il nous semble, attribuer cette conduite à sa conscience autant qu'à son cœur. Car le mouvement populaire ne lui déplaisait pas; il n'y était pas étranger et il était de son devoir de le modérer. Montanelli, qui le connut à cette époque et le vit à l'œuvre, nous le représente, il est vrai, comme le médiateur entre le peuple et le pontife, mais il nous apprend aussi qu'il voulait entretenir autour du pape une *agitation cordiale*, que ses ennemis appelaient une *agitation infernale*. Enfin trois discours célèbres, qui font partie de ses ouvrages italiens, et qui furent prononcés en 1847 et en 1848, nous attestent combien fut considérable la part qu'il eut au mouvement révolutionnaire qui s'accomplissait alors dans la ville éternelle. Le premier est l'éloge d'O'Connell, l'illustre agitateur de l'Irlande; le second est un sermon où, mêlant la religion à la politique, il compare le pontificat de Pie IX à celui de Paul III, à propos du changement du blason de la ville de Rome; le troisième est une oraison funèbre pour les victimes de la révolution de Vienne.

Tous ces discours ont une grande importance et causent de l'étonnement, surtout lorsqu'on songe au personnage qui les a prononcés, aux lieux où ils ont été entendus, aux autorités qui les ont approuvés, aux applaudissements frénétiques qui les accueillirent. Evidemment la chaire chrétienne et la tribune politique, le temple et le parlement furent confondus et comme identifiés pendant ces jours étranges.

Dans l'éloge d'O'Connell, le prédicateur, après avoir rappelé combien la civilisation doit à l'Eglise, et représenté les rois barbares baptisés par elle et instruits dans les vertus chrétiennes, fit entendre ces paroles : « Si un jour ces chefs barbares, dominés par l'élément païen, ne voulaient plus comprendre la doctrine de la liberté religieuse des peuples et de l'indépendance de l'Eglise, l'Eglise pourrait bien ne plus avoir besoin de leur bras; elle se tournera vers la dé-

mocratie, elle versera les eaux du baptême sur la tête de cette héroïne sauvage, elle la convertira comme elle convertit jadis les barbares; elle imprimera sur son front le sceau de la consécration divine; elle lui dira : Règne, et elle régnera! »

Dans le discours pour le changement des armoiries de la ville de Rome, il expliquait la signification de l'emblème qu'il avait lui-même fait adopter, et par lequel il espérait représenter d'une manière sensible, et imprimer dans l'imagination du peuple cette idée de l'union et de la réalisation réciproque de la liberté et de la religion sous la direction de l'Eglise et du pontificat.

Mais le sermon qui produisit le plus d'éclat fut évidemment celui qu'il prononça pour les martyrs de la révolution de Vienne (27 novembre 1848). Jamais peut-être, depuis Savonarole, on n'entendit un prêtre catholique s'élever avec tant de véhémence contre les débordements du pouvoir, les formes et les effets de la tyrannie; jamais, sans doute, on n'entendit publier du haut de la chaire chrétienne, avec le même enthousiasme, l'hymen de la religion et de la liberté.

Non-seulement le tribun ecclésiastique attaquait le despotisme de l'empereur d'Autriche, et dans ce despotisme le plus solide appui de l'ancien ordre de choses, non-seulement il osait gémir sur la répression de la révolte de Vienne, la justifier et l'entourer d'une double auréole de religion et de patriotisme, mais s'élevant à des considérations d'un ordre général, il prétendait réunir en une commune et même origine la révolution française de 1789 et le christianisme; il présentait les effets de l'une comme inspirés par l'autre et sanctifiait la liberté sous toutes ses formes. Celle qu'il trouvait dans les codes modernes ne lui suffisait pas. Il lui fallait, disait-il, la liberté parfaite dans l'individu, la commune, la province et l'Eglise.

« Nous l'avons plusieurs fois répété, dit-il dans l'introduc-
« tion placée en tête de ce discours, la religion sans la
« liberté est déshonorée, et la liberté sans la religion est com-
« promise. La religion sans la liberté se change en instru-
« ment de despotisme; la liberté sans la religion dégénère
« en anarchie. — La société, ajoute-t-il, doit être chrétien-
« nement libérale et librement chrétienne; et, dans ce but,
« le prêtre catholique, imitant saint Bernard et saint Thomas,

« doit se faire l'interprète des besoins des peuples auprès
« des princes, les assister de ses conseils, leur faire entendre
« la parole de vérité et de paix, pour que leur irrésistible
« marche en avant s'accomplisse sans trouble et sans bou-
« leversements.

« Mais, qu'on le sache bien, si l'Église n'aide pas au
« progrès, le progrès se fera sans elle, la société ne s'arrê-
« tera pas, et les obscurantistes n'auront fait que creuser
« entre la liberté et la foi un abîme que Dieu seul empê-
« chera d'être irréparable. »

Quel est le laïque libéral qui désavouerait ces paroles? Elles ont cependant été écrites par un moine, général de son ordre et confident d'un pape. Il faut lire tout le morceau dont nous les extrayons pour voir avec quelle fierté il repousse les calomnies de ses adversaires et leur rappelle le temps où son ascendant sur le peuple de Rome leur sauva plus d'une fois la vie. Il nous apprend lui-même que ses idées étaient mal reçues par le haut clergé, que la diplomatie le représentait aux cours de l'Europe comme un brouillon, que son influence, qui s'employa tant de fois pour la justice et l'humanité, était un objet d'envie et de haine. Entre autres griefs qu'il lance contre ses adversaires, il y en a un qui regarde un projet de chambre haute, écrit et publié par lui à Rome en 1848.

On comprend toute l'importance que le père Ventura attachait à ce travail. En effet, quoiqu'il n'y traitât que d'une des deux chambres, il y touchait évidemment à ce qu'il peut y avoir de plus essentiel dans la constitution d'un état ecclésiastique. Car la chambre dont il s'agit devait être composée des cardinaux. C'était le sacré collége qu'il voulait unir de fait et de droit à la machine gouvernementale, ou plutôt transformer en une roue active cette machine. Cette idée ne fut point adoptée, et ce n'est pas, sans doute, à son rejet qu'est dû le fonctionnement si imparfait et si éphémère de la constitution romaine. Car si, malgré toutes les précautions qui furent prises par les ministres qui appliquèrent la constitution, plus encore que par la constitution elle-même, pour séparer le gouvernement ecclésiastique du gouvernement temporel, ces deux choses se trouvèrent néanmoins dans un perpétuel conflit à cause du double pouvoir du chef de l'État, combien cette confusion ne se serait-

elle pas multipliée si le conseil du prêtre-roi eût été en même temps le consistoire et la chambre haute?

Comptons encore cette illusion parmi toutes celles qui subjuguèrent la bonne foi et l'enthousiasme des principaux personnages de cette époque. Évidemment Ventura se figurait les hommes autres qu'ils ne sont; son amour du bien était si profond, sa confiance en la Providence et le christianisme était si illimitée qu'il lui semblait que rien ne devait arrêter la réalisation de ses idées. Doué d'une imagination vive, croyant sincère, éloquent, facile à exalter, il s'était fait de l'Eglise, du pontificat et de leurs rapports avec la société un idéal qu'il travailla toujours à réaliser et auquel il ne renonça jamais. Tandis que l'expérience eut sur Gioberti le salutaire effet de réformer ses idées, lui, s'attacha aux siennes avec obstination. La révolution romaine n'avait pas réussi, mais elle devait réussir un jour, et l'Eglise devait rendre la liberté à l'Italie et au monde (1)!

Jamais il n'a abandonné ces convictions ou renié les écrits où il les a exprimées. Il se soumit, il est vrai, ainsi que son illustre concitoyen Rosmini, au décret qui prohibait un de ses plus célèbres discours (celui pour les morts de Vienne); mais cet acte de discipline imposé au fidèle ne changea rien à ses sentiments. Qu'on lise cette suite de sermons mémorables qu'il prononça à la chapelle impériale des Tuileries sur le *pouvoir politique chrétien*, pendant le carême de 1857, et sur le *pouvoir public* l'année suivante, et l'on se persuadera certainement qu'il n'a jamais cessé de plaider conjointement la double cause de la liberté et de l'Eglise. On y retrouvera même, quoique avec plus de modération, les jugements sévères qu'il portait sur l'Autriche et les monarques absolus dans ses discours de Saint-André *della Valle*, à Rome. En lisant les passages où il rappelle les droits méconnus des nationalités et l'oppression de l'Italie, on ne peut se défendre de remarquer que ce hardi prédicateur parlait ainsi à la

(1) On trouve une preuve de l'exaltation politique de Ventura dans la Correspondance de Gioberti, pages 670-671 du tome II. Dans le *postcriptum* d'une lettre datée de Rome, le 26 octobre 1847, il déclare à Gioberti qu'il n'a aucune confiance en Charles-Albert, et il s'exprime sur son compte de manière à montrer qu'il partage les illusions des clubistes et des démagogues. Il y montre une joie puérile pour le changement du blason romain, effet de sa politique, et pour l'irritation que cet exploit a produite dans la diplomatie.

cour de France, et devant celui qui, peu de temps après, devait conduire l'armée française au delà des Alpes contre l'armée autrichienne.

Dans la préface à ses *Discours sur le pouvoir politique chrétien*, il nous avertit lui-même que ce livre est son testament politique et que sa pensée comme sa conduite ont toujours visé au même but, c'est-à-dire à la conciliation de l'autorité et de la liberté, de la cause des rois et de celle des peuples. Et, en vérité, lorsqu'on compare cet ouvrage au *Discours pour les morts de Vienne*, on aperçoit entre les deux une grande ressemblance et presque une identité complète touchant les idées les plus essentielles. C'est la même censure de la centralisation et le même vœu pour l'autonomie de la *cité*. Celui qui en 1848 écrivait un mémoire pour démontrer l'avantage qu'il y avait pour la Sicile à proclamer *la liberté du commerce*, et à chercher dans cette grande mesure un moyen d'émancipation et de progrès économique, ne se démentit point dans les discours dont nous parlons. « Le gouvernement le plus fort et le plus heureux, y disait-il, n'est pas celui qui fait tout, mais celui qui laisse faire tout ce qui ne compromet pas la justice et l'ordre public et qui, content d'exercer les deux fonctions politiques de *juger* et de *combattre*, ne se charge pas des fonctions purement civiles que le droit naturel attribue à la cité. »

Marquons ici, puisque l'occasion s'en présente, les rapports du père Ventura avec l'école théologique, ainsi qu'avec Rosmini et Gioberti dans l'ordre politique. Ventura professe sur l'origine du pouvoir et la nature de la souveraineté les idées de saint Thomas et de son école. Ses autorités sont après l'Angélique, Suarez, Cornelius *a Lapide* et Bellarmin. Il admet à la suite de ces docteurs que la *souveraineté* réside dans la *communauté comme telle*, et non dans l'*individu* (*Essai sur le pouvoir public*, p. 252), que le gouvernement est essentiellement consenti, que toute monarchie est essentiellement contractuelle, que le peuple a le droit de se donner temporairement un maître, mais que son pouvoir souverain ne s'aliène jamais et que le jour où le monarque devient un fléau pour l'État, la nation use de son droit en le renversant. La théorie du droit divin ou de la légitimité prétend qu'il y a des personnes et des familles investies par Dieu même de l'autorité royale. Ventura combat cette théo-

ric; la souveraineté est divine dans sa source première, elle vient de Dieu en ce sens que c'est lui qui crée la société à laquelle elle appartient et les intelligences supérieures qui peuvent l'exercer pour son bonheur et auxquelles le peuple peut confier ses destinées. Cependant il est à remarquer que tandis que d'un côté il repousse l'hérédité et l'inadmissibilité du pouvoir comme un droit divin pour les dynasties et les princes, il admet, d'autre part, que la puissance pontificale est au-dessus de celle des rois et qu'elle dérive immédiatement de Dieu. De sorte que cette doctrine, après avoir aboli le droit divin au préjudice des anciens rois, le rétablit au profit du pape, et ainsi s'explique l'approbation que le père Ventura a cru donner à tout ce que Joseph De Maistre a écrit sur le chef de l'Église; ainsi se manifestent les analogies qui rattachent ses idées politiques à celles de Rosmini et de Gioberti et les profondes différences qui le séparent des écoles libérales laïques. La raison de ces analogies et de ces divergences est dans le point de vue sensiblement ondoyant auquel ces esprits sincères se sont placés en regardant pour ainsi dire la liberté, le progrès et l'esprit moderne à travers le prisme commun de la foi et de la doctrine théologique. Tous trois se sont accordés pour demander l'indépendance absolue de l'Église en même temps que l'indépendance et la liberté des nations. Tous trois, dans les rapides émotions de 1848, ont imaginé l'Église et son chef conformes à leurs propres sentiments; dans leur noble et saint enthousiasme, ils les ont vus guider, sous l'inspiration immédiate de Dieu, dans les voies de la sagesse et du progrès, le troupeau errant des peuples et exercer pour le bien du monde ce droit divin qu'ils leur ont conféré au-dessus des nations et des rois. On peut sans doute leur reprocher à tous trois une illusion commune, mais il serait injuste de n'en pas distinguer les degrés dans chacun et les limites chez tous. Car, si Gioberti n'a pas développé suffisamment ses projets de réforme catholique, Rosmini a exposé sur ce grave sujet les idées les plus précises et Ventura les a approuvées sans réserve. Les élections des évêques par le clergé et le peuple sont pour l'un et pour l'autre de droit divin (1). C'est là un point qu'il

1) Voir le *Discours* de Ventura *pour les morts de Vienne* et une lettre de Rosmini du 21 octobre 1859.

ne faut pas oublier lorsqu'on juge la portée pratique de leur confiance en une régénération de la société par l'Église et en une conciliation du progrès avec sa suprématie. Sans ce rapprochement qu'ils ont réclamé entre le peuple et le clergé comme entre le clergé et ses chefs, leurs espérances auraient été presque puériles.

Du reste, il faut reconnaître qu'esprit beaucoup moins pratique que Gioberti et beaucoup moins spéculatif que Rosmini, le père Ventura est tombé au sujet de la politique dans des contradictions plus grandes que celles qu'ils ont commises. Ainsi après avoir, pour ainsi dire, christianisé la Révolution française et rapporté à Dieu le déchaînement de son génie (*Discours pour les morts de Vienne*), il défend le majorat comme une institution appropriée à l'esprit de famille et conforme au christianisme; il place l'électorat politique dans les pères et condamne le fractionnement de la propriété (*Essai sur le pouvoir public*). Il réclame toutes les libertés, il demande la complète émancipation de l'homme et en même temps il pose des restrictions à l'égalité et au libre développement des individus. Il déclare qu'on n'arrêtera pas le progrès des nations, que sa force est irrésistible, et en même temps il ne croit pas que l'humanité ait en elle-même de quoi se suffire, et qu'elle se perdra si l'Église ne lui vient en aide. « Tout ce qui est vrai est ancien, dit-il dans l'avant-propos de son dernier ouvrage, et tout ce qui est ancien est naturel et chrétien. » Nouveauté, hérésie, erreur, révolution sont des mots qu'il rapproche dans sa *Philosophie chrétienne* (p. XXVI) et dont il fait sortir les axiomes essentiels et les règles de la science en religion, en philosophie et en politique. Traditionaliste exclusif et absolu, il ne permet à la raison humaine de s'exercer que suivant les leçons de l'autorité, avec la méthode des scolastiques et dans les limites tracées par la révélation et par l'Église. Il s'honore d'être l'homme d'un seul livre, et ce livre est la *Somme* de saint Thomas.

La philosophie pénètre dans la littérature et par elle dans l'éducation de l'humanité. A quoi servirait de rejeter la philosophie indépendante, sans rejeter en même temps la littérature qui en dérive ? Si l'esprit des peuples païens est radicalement mauvais, comment leurs arts et leurs lettres ne participeraient-ils pas à cette corruption ? Le père Ventura

inspirera donc ou imitera l'abbé Gaume et bannira les auteurs païens de l'éducation de la jeunesse. Nouveau Savonarole, il fera la guerre à la Renaissance et condamnera au feu ses produits marqués au sceau de l'enfer. Il n'aura de cesse ni de repos qu'il n'ait poursuivi le *ver rongeur* sous toutes ses formes, et lorsque son dernier ouvrage (*la Philosophie chrétienne*) aura suivi de près sa mort (août 1861), les libéraux se demanderont s'il n'était pas devenu aussi un de ces *obscurantistes* que leur éloquence désignait autrefois comme les ennemis communs de l'Église et de la liberté.

Au reste, cet orateur sicilien qui n'a jamais atteint l'élégance, mais qui avait de la chaleur et du mouvement (Voyez Charles de Rémusat, *Le père Ventura et la Philosophie*, dans la Revue des Deux-Mondes, février 1853, et Albert de Broglie, *Etudes morales et littéraires*, Paris, 1853), était trop passionné pour s'appliquer à la discussion des problèmes philosophiques avec une critique impartiale et sereine. En outre, moine et ancien général de son ordre, consulteur de la sacrée congrégation des rites, examinateur des évêques et du clergé romain, prédicateur ordinaire de l'empereur des Français, il était uni par trop d'attaches à la théologie et à toutes les fonctions qui en dépendent pour juger équitablement les débats qui s'agitent entre elle et la philosophie. Mais ce qu'on ne saurait lui pardonner, c'est la violence des insultes auxquelles il se livre contre la libre raison et la recherche indépendante dans tous les livres qu'il a publiés à Paris de 1851 jusqu'à sa mort. Quiconque aime la philosophie, quiconque connaît son histoire et croit à ses destinées, ne peut feuilleter ou lire ces volumes sans en être révolté. Ce qui se trouve à ce sujet dans son dernier ouvrage tient même de l'impudence, car il y fait à Platon le même procès que De Maistre avait fait à Bacon. Non content de nier qu'il y ait jamais eu un platonisme chrétien, il veut, dans sa haineuse irritation contre tout ce qui contrarie sa pensée, ravir de sa faible main au génie de Platon la couronne que les siècles lui ont décernée, et lui enlever jusqu'au nom de philosophe. Toute la science est, selon Ventura, dans saint Thomas, dans saint Augustin et dans saint Paul, trinité du génie qui remonte directement à Dieu, et Aristote n'est venu apparemment au monde que pour fournir ses idées et ses analyses à l'Ange de l'école.

Nous ne nous donnerons ici la mission ni de défendre la philosophie contre les injures du père Ventura, ni de relever les inexactitudes et les erreurs d'histoire et de critique dont fourmillent ses ouvrages philosophiques. Un bel exemple de la manière dont ce travail devrait être fait se trouve dans deux écrits de M. Rémusat et de M. De Broglie (Voir les citations ci-dessus). Ventura n'a imité ni la modération de saint Thomas ni son respect pour la raison. Il a traité la philosophie et les philosophes en ennemis. Ses derniers livres sont plutôt la condamnation que la critique de l'esprit humain.

Il n'y a guère que l'aveuglement produit par l'exaltation qui puisse expliquer l'illusion incroyable de cet esprit passionné sur la légitimité de ses tendances et de ses convictions. Car peut-il y avoir rien de plus contradictoire que la réclamation de toutes les libertés, y compris celle de la pensée, et la prétention de renfermer cette même pensée dans la *Somme* de saint Thomas; de menacer l'Église du déshonneur et de l'impuissance, si elle ne marche pas à la tête du progrès, et de déclarer en même temps que tout ce qui est nouveau en politique, en philosophie et en religion est erreur et mensonge? La dissonance des idées principales de Ventura est si grande qu'il semble avoir pris à tâche de réunir les extrêmes et de les faire vivre ensemble. Car tandis que les autres représentants de l'école à laquelle il appartient cherchent à diminuer, par d'ingénieuses transactions, la distance et l'opposition qui séparent le traditionalisme et le progrès, lui se plait à les laisser intacts et en proclame l'identité!

Indiquons rapidement la suite de ses ouvrages philosophiques. Le premier est de 1828, gros volume de 540 pages en latin; il fut publié à Rome et il n'était que la première partie d'une œuvre plus considérable. Il a pour titre: *de Methodo philosophandi* et se divise en trois sections: 1° origine et nature de la philosophie; 2° son sujet et sa division; 3° son objet. On y trouve les opinions et les préjugés qu'il a développés dans toute la suite de sa carrière et dans tous ses livres. Si la constance dans le paradoxe et dans les idées les plus exclusives était un mérite, Ventura le posséderait au suprême degré. Car ce premier ouvrage concorde admirablement avec le dernier qui ait paru sous son nom, *la Philosophie chrétienne*. Au commencement comme à la fin,

même école, même esprit, même but, même méthode. Son école est la théologique, sa méthode la scolastique, son but est le rétablissement de l'autorité religieuse et ecclésiastique dans la science. Les idées comme la langue sont celles du moyen âge. Il est vrai qu'on y trouve par intervalles l'écho des écrits de De Maistre et de Bonald et les noms des philosophes modernes, mais les uns servent à exagérer outre mesure l'enseignement de l'Angélique et les doctrines scolastiques, et les autres sont l'objet des mêmes aménités qui émaillent la *Raison philosophique et la raison catholique* ainsi que les autres ouvrages du fougueux adversaire des libres penseurs.

« Toutes les vérités que la société connaît sur Dieu et sur nos âmes, est-il dit dans ce livre (page 97), depuis le commencement du monde jusqu'à notre temps, s'apprennent essentiellement par l'autorité. C'est pourquoi en philosophant sur les mêmes vérités, c'est aussi par la foi ou par l'autorité qu'il faut commencer (*Ex fide ab auctoritate incipiendum*). » On y trouve aussi répétée cette parole tirée des *Soirées de Saint-Pétersbourg* : Toute proposition de métaphysique, qui ne sort pas, comme d'elle-même, d'un dogme chrétien, n'est et ne peut être qu'une coupable extravagance. (Page 52.)

Ventura ne s'est pas refusé la satisfaction de tracer après tant d'autres un arbre généalogique des connaissances humaines. C'est le cadre de Bacon remanié et corrigé à l'usage de l'école théologique avec l'intention manifeste de donner à la classification des sciences un double fondement dans le sujet et l'objet. D'abord les sciences de l'*autorité* avec *Dieu* pour terme, ensuite les sciences de *raisonnement* avec l'*homme* pour matière, enfin les sciences d'*observation* avec leur rapport au *corps*. Les défauts de cette division sautent aux yeux; les règles les plus essentielles de la logique y sont violées. La psychologie y est mise au nombre des sciences qui ont leur source dans l'*autorité* et, pour rendre la contradiction plus ridicule, on la distingue en *empirique* et en *rationnelle*, suivant les exigences de l'enseignement.

Avec de semblables prétentions et des illusions aussi étranges, il n'est pas étonnant que Ventura ait pris sa distinction de la philosophie *inquisitive* et de la philosophie *démonstrative* pour un coup de génie, qu'il ait employé tant de

pages et de livres à poursuivre la première et à prôner la seconde. Car il est clair que la raison, telle qu'il se la figure, étant l'écolière de la foi et de l'autorité, reçoit de ses maîtres la vérité, n'a aucun pouvoir ni droit de la chercher par elle-même et se fourvoie indubitablement si, au lieu de se borner à *démontrer* ce qui lui est enseigné, elle *cherche* ce qu'elle ne sait pas ou croit seulement savoir.

Entre le livre sur la *Méthode* et la *Philosophie chrétienne* (1828-1861), les principales publications philosophiques de Ventura sont : la *Raison philosophique et la Raison catholique*, conférences prêchées à Paris en 1851, *De la vraie et de la fausse philosophie* et *De l'origine des idées*. Le premier de ces ouvrages est le procès de la philosophie instruit sur des documents douteux ou mal interprétés ; le second et le troisième sont des écrits polémiques dirigés contre le fils d'un de ses maîtres, le vicomte Victor de Bonald.

Le sujet de la querelle était la valeur philosophique des idées de Bonald père. L'auteur de la *Législation primitive*, auquel Ventura ne cesse de prodiguer les plus grands éloges pour les services qu'il a rendus à la philosophie traditionaliste, aurait cependant commis la faute de méconnaître l'activité de l'esprit humain. A cette réclamation, les amis de la philosophie éprouvent une satisfaction qui ne dure guère s'ils considèrent l'usage que le théatin prétend faire de cette activité. Il s'est aperçu, en effet, que sans elle la raison ne penserait pas ; il demande donc qu'elle soit active et non passive ; il veut qu'elle vive, mais c'est pour obtenir son abdication et sa soumission.

Telle est en résumé l'œuvre philosophique du père Ventura. Thomiste et traditionaliste à outrance, il s'est efforcé de réaliser dans sa personne l'*homo unius libri* de saint Augustin. Les solutions qu'il donne aux questions de l'origine des idées, de la nature de l'âme et de ses rapports avec le corps, ainsi qu'aux autres problèmes philosophiques sont toutes puisées dans la *Somme*, dont il se croit le véritable interprète. C'est là son caractère spécial et son rôle particulier dans l'école à laquelle il appartient. Il a reconduit l'école traditionaliste au Thomisme et à la Scolastique, ou plutôt il a fondu l'une avec l'autre.

Il admet en effet la révélation du langage et celle des idées essentielles, il veut que le point de départ de la philosophie

soit la foi, que sa méthode soit *démonstrative*, c'est-à-dire syllogistique et appliquée à la déduction des données révélées comme celle des scolastiques; l'origine des idées est, selon lui, dans les sensations et les images unies au concours de l'intellect agent, et incorporées dans le langage. L'âme est la forme du corps, et cette formule péripatétique dont jadis Pomponat tira, comme chacun sait, une doctrine assez semblable dans ses conséquences au matérialisme du dernier siècle, est pour lui le comble de la sagesse.

Rétrograde en philosophie, il a été libéral en politique et s'est maintenu cohérent à cette contradiction jusqu'à la mort. Cependant son influence politique n'a pas été, il s'en faut, égale à celle de Gioberti. L'action de Ventura s'est exercée à Rome et au Vatican; celle de Gioberti a eu pour théâtre l'Italie entière, où elle a circulé avec ses idées et ses livres.

Esprit énergique et travailleur ardent, Ventura s'est rendu capable d'écrire, de prêcher ou d'enseigner en latin, en italien et en français avec une facilité presque égale. Des juges compétents ont loué ses Conférences et les ont trouvées éloquentes; mais on s'accorde généralement à reconnaître qu'il lui manquait cette délicatesse de sentiments et cette finesse de goût d'où dérive la beauté de la forme, et qui peuvent prolonger la vie des livres malgré l'absence d'originalité.

Remontons de l'année 1861, époque de la mort du père Ventura, à l'année 1850, pour suivre le développement de l'école théologique dans la Péninsule. Les événements qui ont suivi, en Italie, la fuite du pape à Gaëte peuvent, comme on sait, se rapporter à trois causes principales, c'est-à-dire l'action du parti républicain, le mouvement national monarchique en faveur de la maison de Savoie, et la réaction, dont le but était le rétablissement de l'ancien régime et la réintégration de tous les pouvoirs dépossédés.

Le mouvement national monarchique, combattu par deux ennemis opposés, perdait successivement les Etats romains et la Toscane, Parme, Modène et Naples. La réaction, gagnant tout le terrain perdu par le parti national, occupait de proche en proche toute l'Italie. Ses principales forces étaient l'Autriche et Naples, mais son centre intellectuel devait être Rome.

En effet, après le rétablissement de l'autorité pontificale,

nous y voyons l'école théologique refleurir et jouer le rôle le plus conforme à sa nature et à ses principes. C'est là, dans son siége principal, que nous la trouvons associée à la réaction, s'organisant solidement et élevant la voix dans la presse et dans les livres pour la défense du pouvoir temporel des papes, pour la suprématie de l'Eglise catholique sur les gouvernements et les nations, et pour la restauration des autorités légitimes dans toutes les parties de l'ordre social.

Après avoir cédé momentanément au mouvement révolutionnaire de l'Italie et de l'Europe, on était parvenu à lui résister, puis à le dominer, puis à le vaincre. C'était beaucoup pour le présent, mais il fallait songer à l'avenir. On avait réfléchi sur les causes qui avaient produit le mal, et l'on s'était persuadé qu'il était dans les idées avant d'être dans les faits. Il fallait donc arrêter le torrent à sa source en démontrant la fausseté des principes d'une révolution que Gioberti appelait *idéale*. (*Apologie du Jésuite moderne.*)

L'école théologique, recrutée, cette fois, principalement dans la Compagnie de Jésus, se chargea de cette besogne. On fonda à cet effet, à Naples, en 1850, une Revue littéraire, politique et philosophique (*Civiltà cattolica*), qui, peu de temps après sa première publication, se transporta à Rome, où elle est encore. Ses articles ne sont pas signés, et le travail y est dirigé avec une harmonie dans les rôles et une unité dans les principes qui ne se retrouvent guère que dans les périodiques du même genre qui sont l'organe des partis libéraux de l'Italie. Nécessairement, partout où se développe la libre individualité, il est impossible de rencontrer une marche aussi régulière et autant de discipline.

Nous n'avons nullement l'intention de suivre ici dans toutes ses phases la vie déjà longue de cette importante Revue. Nous en indiquerons rapidement l'esprit et dirons seulement quelques mots sur les ouvrages philosophiques qui en sont sortis.

« Notre principal but, y est-il dit dans un premier article « sur le journalisme moderne, est de reconduire l'idée et « le mouvement de la civilisation à cette conception catho- « lique avec laquelle elles semblent avoir fait divorce de- « puis trois siècles. » Ces mots sont un programme, et les rédacteurs de la *Civilisation catholique* l'ont rempli avec les

ressources variées de la littérature, de l'histoire, de la philosophie et de la politique. La plume élégante du père Bresciani leur a fourni des romans qui ont eu un succès rémarquable. La science canonique et juridique du père Tapparelli d'Azeglio leur a procuré des travaux importants sur le droit et la politique. La philosophie spéculative y a été traitée surtout par le père Liberatore.

L'idée qu'ils se faisaient de la civilisation, dès le commenment de leur publication, et qu'ils ont développée pendant dix-huit ans est celle-ci : Il n'y a de civilisation qu'en Europe, et la civilisation européenne est une œuvre chrétienne, catholique et romaine. Là où *l'influence romaine* s'arrête, là aussi la civilisation rencontre une digue infranchissable. Quant à l'histoire, elle se divise aussi en deux parties : ce qui est catholique et ce qui ne l'est pas. Le progrès s'est produit dans l'humanité avec le christianisme et s'est arrêté à la fin du quinzième siècle. Depuis lors, le paganisme de la Renaissance, les rébellions protestantes et les astuces jansénistes, l'incrédulité voltairienne et l'hydre du socialisme ont prouvé de reste que l'humanité s'est fourvoyée et plongée dans l'erreur. (Article cité.)

Une preuve récente d'aberration est, selon la Revue dont nous parlons, la révolution italienne de 1847 et 1848 ; elle a prétendu être chrétienne et catholique, et elle a été effectivement contraire au christianisme et au catholicisme.

Ce sujet est traité dans un article sur le *Rationalisme politique de la révolution italienne*, qui nous intéresse particulièrement par ses attaques contre Gioberti et ses allusions à Ventura. L'auteur de cet écrit se complaît à déchirer le voile de l'équivoque dont Gioberti avait recouvert son idéalisme. Car Gioberti identifiait, dans sa manière de voir et dans son langage, l'idée religieuse, l'idée chrétienne et l'idée catholique.

Il lui oppose avec raison les nuances considérables qui distinguent toutes ces idées, et il lui montre avec un air calculé d'exactitude et de justesse que la révolution dont il s'est fait le chef a abouti au rationalisme, au naturalisme et au déisme.

Ne nous occupons pas de ces reproches vagues et contradictoires, et reconnaissons ce qu'il y a de juste dans les objections qu'on dirige, sans les nommer, contre Buchez, Ven-

tura et généralement contre cette école qui, transformant le christianisme en une doctrine politique, a fait de Jésus un révolutionnaire ou un socialiste, tandis qu'il est venu renouveler la religion et la morale. Mais, tout en avouant que cette interprétation nous paraît conforme à la vérité historique, remarquons qu'elle n'empêche nullement d'appliquer les maximes évangéliques à la politique et d'en tirer les conséquences d'égalité, de fraternité et, partant, de liberté, qui ne descendent pas moins des règles éternelles de la conscience humaine. Or, c'est ce que les rédacteurs de la *Civilisation catholique* ne veulent pas admettre. Et cela est naturel; car, pour eux, il n'y a de vrai christianisme que le christianisme catholique, interprété et défini par Rome et son chef. Pour eux, le protestantisme, la liberté de conscience, la liberté de penser, l'émancipation des peuples sont des erreurs qu'il faut placer sur la même ligne et qui dérivent toutes de la négation de l'autorité, et surtout de l'autorité ecclésiastique. Car c'est elle qui fonde et gouverne toutes les autres par son inspection sur la marche de l'enseignement public, par la définition des principes qui président aux sciences morales et juridiques, y compris l'économie politique.

A ces idées, à ces prétentions, tout le monde reconnaît la théocratie. La *Civiltà cattolica* ne demande pas, à la vérité, qu'elle s'installe directement dans tous les Etats; elle déclare même être indifférente aux formes de gouvernement et s'accommoder aussi des Etats à esclaves lorsque les circonstances le demandent; elle est prête à faire beaucoup de concessions, pourvu que l'Eglise régente l'esprit humain.

L'*insuffisance de la raison* pour constituer non-seulement l'ordre religieux, mais l'ordre moral, l'ordre juridique et social, voilà enfin la thèse perpétuelle de l'école théologique renouvelée par le périodique dont nous parlons, et défendue par lui avec toutes les ressources intellectuelles du parti dont il est l'organe.

Un accord parfait règne entre ses travaux et les prescriptions du Saint-Père contenues dans le Syllabus annexé à l'Encyclique du 8 décembre 1864. Ce document mémorable n'est pas seulement un catalogue des erreurs que le Saint-Siége attribue à notre temps, c'est encore un code qui renferme les lois à suivre par les catholiques dans les études

philosophiques; c'est la méthode scolastique canonisée et devenue la règle universelle des croyants. En effet, l'article LVII y condamne cette proposition : que la science des mœurs et la philosophie puissent s'émanciper de l'autorité divine et ecclésiastique, et à l'article XIV on y proscrit cette autre erreur : que la philosophie puisse être traitée sans tenir aucun compte de la révélation surnaturelle. Suivant l'article III, il est également faux que la raison, par ses forces naturelles, soit capable de travailler au bien des individus et des peuples. La méthode enfin et les principes des docteurs et théologiens scolastiques sont déclarés (article XIII) conformes aux besoins et au progrès de la science.

Bornons ici notre revue et nos rapprochements. Car, au surplus, nous n'apprendrions rien de nouveau au lecteur instruit de la marche des idées dans notre temps.

Les ouvrages philosophiques qui ont été publiés dans la *Civiltà cattolica*, et que nous devons signaler pour leur importance, sont ceux du père Liberatore et du père Tapparelli d'Azeglio. Liberatore a publié, il y a quelques années, à Rome, un *Essai sur la connaissance intellectuelle*, en deux volumes écrits en italien. Il s'y montre très-fidèle à saint Thomas et à la Scolastique. Dernièrement encore, il a imprimé un *Compendium Logicæ et Metaphysicæ* (Rome, 1868), tiré de ses *Institutiones*, ouvrage plus ancien, qui a eu jusqu'à trois éditions. Ce livre est écrit en un latin très-clair; le plan qu'on y suit, la méthode, les divisions, le choix des solutions, tout y est conforme au thomisme et à la scolastique. A propos de la doctrine de la connaissance, Liberatore passe en revue les théories modernes et les rejette l'une après l'autre pour revenir au système scolastique (*systema scholasticum*); l'énergie de l'âme, aidée par les sens et par l'abstraction suffit, selon lui, pour expliquer les idées. Nous devons même, à cette occasion, reconnaître la sagesse avec laquelle l'auteur cherche à se garantir des excès spéculatifs; car il ne veut ni de la vision en Dieu, ni du traditionalisme, qu'il condamne l'un et l'autre comme contraires au sens commun et à l'expérience. Cette opposition au pur traditionalisme de Bonald est, du reste, conforme, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, à l'esprit de la scolastique romaine, qui ne peut pas vouloir la mort, mais seulement la soumission de la raison.

Il y a à peine quelques années que le père Tapparelli a été suivi par son frère, Maxime Tapparelli d'Azeglio, dans la tombe. Quelle antithèse issue de la même famille et du même sang! L'auteur du pamphlet intitulé : *Les deux consciences* et l'écrivain de la Civilisation catholique! Le peintre romancier, le patriote conspirateur, le soutien de la monarchie libérale de Victor-Emmanuel au lendemain de la catastrophe de Novare (1849) et le théoricien thomiste de la politique de l'Eglise et de la papauté, le jésuite dévoué à la cause de la restauration et de l'autorité! Placés aux antipodes du monde intellectuel et politique, ces deux frères se sont pourtant aimés et estimés.

Prosper Tapparelli laisse deux ouvrages en deux volumes chacun. L'un est un *Essai théorétique du droit naturel* (Rome 1855); l'autre, un *Examen critique des gouvernements représentatifs dans la société moderne* (1854). Le père Tapparelli a été le publiciste de l'école dont le père Liberatore est le métaphysicien.

CHAPITRE IX

SOMMAIRE. — Résumé général. — Le mouvement philosophique de l'Italie au dix-neuvième siècle embrasse deux classes principales de doctrines : 1° celles qui sont professées par les idéalistes italiens; 2° celles qui sont suivies par leurs adversaires. — Caractères et rapports des écoles opposées à l'école idéaliste italienne; les hégéliens, les sceptiques, les scolastiques. — L'idéalisme italien de ce siècle est un idéalisme tempéré par l'expérience et par les exigences pratiques de l'esprit humain. — Manière dont il a été préparé, formé et développé. — Caractère propre et enchaînement des doctrines de Romagnosi, Galluppi, Rosmini, Gioberti et Mamiani. — Rapports de l'idéalisme italien avec le caractère national et la reconstitution politique de la Péninsule. — Sa place dans l'histoire générale de la philosophie de l'Europe. — Ses rapports avec le platonisme et le kantisme. — Ce qu'il y a de commun dans la formation et le développement de la philosophie écossaise du dernier siècle et des philosophies française et italienne du siècle présent. — La loi par laquelle l'esprit individuel s'élève de la sensation à la conception de l'objet idéal et de la vérité en soi est vérifiée par la comparaison des périodes similaires dans cette partie de l'histoire des systèmes qui regarde la doctrine de la connaissance, et réciproquement.

Il est temps de revenir sur nos pas et d'exposer, dans un résumé général, les rapports et la suite des systèmes que nous venons de parcourir, car ils s'enchaînent et se coordonnent dans une même période historique.

Il est clair qu'il faut d'abord en faire deux classes : 1° ceux qui appartiennent, sous des formes diverses et à différents titres, à l'idéalisme tempéré, et 2° ceux qui, sous la direction de différents principes, lui sont opposés.

Dans la première classe se placent les doctrines de Rosmini, de Gioberti et de Mamiani, avec celles de Galluppi et de Romagnosi pour antécédents communs. La seconde embrasse l'idéalisme absolu ou hégélianisme, le scepticisme critique, le naturalisme et le thomisme ou la scolastique. La dernière doctrine de Gioberti, dans l'état trop incomplet où elle a été laissée par son auteur, est à la fois une transition à l'idéalisme absolu et un acheminement à d'autres spéculations.

Commençons par résumer les caractères communs des systèmes opposés à l'idéalisme.

La doctrine à laquelle nous avons donné le nom de scepticisme critique et qui se rattache, par ses différents membres, aux philosophes français du XVIIIe siècle et à Kant, a pour caractère essentiel de regarder comme erroné ou comme non avenu le développement de la philosophie nationale compris dans les doctrines de Rosmini, de Gioberti et de Mamiani; car ou elle les repousse sans s'en occuper, ou elle les nie implicitement par des doctrines diamétralement opposées, ou elle les combat directement, et quelquefois par une critique dont la violence dépend de la poursuite passionnée d'un but entièrement contraire.

Les représentants de cette école reprennent des mains de Kant le problème de la science, admettent avec lui les antinomies de la raison, renferment l'esprit humain dans les bornes du phénomène et aspirent à une philosophie indépendante des variations de la métaphysique. L'un d'eux a recours, il est vrai, à l'idée de la vie, au sentiment religieux et à la révélation pour sortir du vide fait autour de lui par le doute; mais, quelles que soient leurs différences, les traits communs qui constituent leur ressemblance, nous autorisent à les réunir en un même groupe et à les séparer profondément des représentants de l'idéalisme. Révolutionnaires dans l'ordre pratique aussi bien que dans la spéculation, ils ne se font pas moins remarquer par l'audace de leurs idées politiques et religieuses que par l'indépendance absolue de leurs théories philosophiques.

Les hégéliens, et en général les partisans de la philosophie allemande, se rattachent davantage à l'idéalisme italien, d'abord parce qu'ils professent une forme de l'idéalisme, et ensuite parce qu'eux-mêmes la regardent comme

la plus ample, la plus vraie et la seule qui puisse, par l'étendue et la virtualité de ses principes, compléter et coordonner les formes imparfaites de cette même philosophie ; enfin parce que l'un d'eux, unissant la doctrine de Gioberti à celle de Hégel, a, pour ainsi dire, donné le droit de cité à l'hégélianisme en Italie et l'a rattaché au mouvement de la pensée nationale. Mais son origine étrangère, sa méthode, ses résultats, son caractère purement spéculatif, tout nous a imposé le devoir de le séparer de l'idéalisme indigène.

Quant au thomisme romain, il est l'adversaire déclaré de la liberté et des doctrines tempérées sur la raison, la civilisation et le progrès que la pensée italienne a formulées dans son mouvement ascendant depuis les travaux de Romagnosi et de Galluppi jusqu'aux applications des idées de Gioberti. Ici encore les écoles se séparent profondément sur le terrain de la politique et de la civilisation comme dans la région des idées ; car s'il faut reconnaître dans le libéralisme politique du père Ventura une heureuse exception aux habitudes de son école, on n'est pas moins contraint d'avouer que cette exception est une contradiction dans sa propre doctrine et presque un monstre repoussé par ceux qui défendent à Rome, avec le thomisme scolastique, les maximes les plus contraires à la liberté et au progrès.

Montrons maintenant, en résumant la plus grande partie de ce travail, que la manière dont l'idéalisme a été préparé, établi et développé dans la Péninsule constitue, dans la pensée italienne, un véritable mouvement philosophique dont on peut constater l'importance en considérant : 1° le caractère propre et l'enchaînement des doctrines qu'il comprend en lui-même ; 2° ses rapports avec le mouvement politique de l'Italie et sa reconstitution nationale ; 3° sa place dans l'histoire générale de la philosophie.

Parcourons successivement ces trois points.

Que la suite des doctrines successivement apparues dans la philosophie italienne soit progressive et constitue un vrai mouvement philosophique, il est facile de s'en convaincre en se souvenant de quel point nous sommes partis et à quel terme nous sommes arrivés. Notre point de départ a été la doctrine étroite et impuissante de Gioia, empirique dans la science, égoïste en morale, sceptique et négative dans la religion et dans l'art ; le terme auquel nous sommes parvenus

est une théorie large et féconde de l'humanité et du progrès qui embrasse l'art, la religion, l'Etat et la science, qui se rattache à la nature et à Dieu, à la Cosmologie et à la Théologie, et se joint à ces sciences supérieures pour former un système par leur synthèse et leurs principes communs. Là, l'énumération et la classification des sensations et des phénomènes étaient l'unique procédé de la science ; la statistique suffisait à fournir la matière et la forme de la philosophie. Ici la pensée, guidée par ses fonctions et les lois universelles de la vérité, reconnaît ses rapports intellectuels avec le monde et avec Dieu, et s'efforce d'enchaîner les résultats des sciences physiques et naturelles, de manière à reproduire l'ordre des êtres et l'harmonie de l'univers. Dans les livres des philosophes sensualistes, l'esprit ne pouvait se considérer que comme le produit du monde extérieur ; il pouvait avoir une conscience instinctive de son activité, mais il n'avait le droit de croire qu'à sa passivité; car la sensation, seule source de la connaissance dans cette doctrine, est un effet du monde extérieur et par conséquent un mode passif de notre être, et rien de plus. Dans les livres des idéalistes italiens que nous avons parcourus, l'esprit se croit assez puissant pour refaire le monde dans sa pensée et reconstruire la société sur un type dont il rattache la règle et l'origine première aux lois universelles de l'être et au principe absolu des choses. L'esprit ne s'y croit pas l'absolu, mais il s'y croit en rapport avec l'absolu et se sent d'autant plus fort de cette relation féconde qu'il est sûr de ne pas la fausser par une identification contradictoire.

Par quel chemin la philosophie italienne a-t-elle franchi l'espace intermédiaire? Nous l'avons vu, en variant et en ameliorant successivement la théorie de la connaissance et de l'être.

Nous ne prétendons nullement que dans ce travail le progrès ait été constant et uniforme, que sur le chemin parcouru l'esprit des philosophes qui nous ont occupés ne se soit jamais arrêté, ou détourné du but, ou fourvoyé en différents sens.

Le progrès n'est pas comparable au prolongement indéfini d'une ligne droite ; il ne l'est pas plus dans l'ordre de la pensée que dans celui des faits. Mais, malgré les tâtonnements, les reculs et les chutes, le progrès s'est

accompli, le mouvement a eu lieu en avant et de manière à approcher du but.

En effet, qu'on considère les doctrines de la connaissance et de l'être successivement dans Romagnosi, Galluppi, Rosmini, Gioberti et Mamiani; qu'on suive dans leurs livres les phases par lesquelles sont passées l'idée et la méthode de la philosophie, l'étendue et les applications du système, le point de vue et la virtualité de son principe, et l'on se persuadera qu'il y a eu chez les philosophes italiens de ce siècle une conscience variée, suivie et jusqu'à un certain point organique et progressive de l'idéal de la philosophie.

Romagnosi a, en effet, agrandi la philosophie des sens et l'a élevée autant qu'elle pouvait l'être. Sa doctrine du sens logique ne tient au sensualisme que par une attache bien faible. Car ce sens se distingue non-seulement des sens externes, mais encore du sens intime lui-même; il a pour objet propre la vérité rationnelle et ses règles universelles, il est actif et doué de fonctions actives, il tire du fond de l'âme *des émissions intellectuelles* qui servent à diviser, grouper et coordonner les phénomènes, à les comprendre et en composer la science. Or, le sens qui s'élève au-dessus des sensations, qui découvre l'universel et l'idéal, qui contient le criterium du vrai et la garantie suprême de la certitude, n'a plus de sensible que le nom; c'est la raison se prenant pour un sens, s'appelant faussement ainsi, mais ayant déjà une conscience confuse de sa nature et de son rôle spécial.

La philosophie de Romagnosi aspire à être positive, et le positif est, suivant elle, le sensible. C'est pourquoi elle ne s'élève pas au-dessus de la nature et de l'histoire, et s'arrête aux limites des faits et de l'expérience. Le naturalisme est son nom dans l'ontologie comme le bonheur et l'utile sont les objets suprêmes de sa morale.

Maniant imparfaitement l'observation, imbue des préjugés de la philosophie précédente, prenant pour un axiome la subjectivité isolée de tous les faits sensibles, cette philosophie tente vainement de démontrer, par un raisonnement impossible, l'existence du monde extérieur, au lieu de la constater comme une donnée naturelle.

Galluppi, préparé par une étude approfondie et complète de l'histoire de la philosophie moderne, mieux instruit de la nature des problèmes qu'elle pose, développe ou résout

dans la suite de ses systèmes, a amélioré la méthode, précisé l'idée et agrandi l'objet de la philosophie. Car non-seulement il observe et il observe mieux, maniant avec finesse l'analyse, procédé particulièrement propre au tour de son esprit, mais il associe constamment l'histoire des systèmes à l'observation intérieure et à l'étude des questions philosophiques, de sorte que l'on serait dupe d'une illusion si on croyait que l'idée et la méthode de la philosophie se sont rétrécies en passant de Romagnosi à Galluppi, parce que le premier voulait associer entre elles la science de la société et celle de l'homme, de manière à les éclairer l'une par l'autre, à contrôler leurs objets et leurs lois, et à les ramener enfin à l'unité d'un principe commun. Car d'abord cette union des psychologies sociale et individuelle et de leurs méthodes respectives est restée chez Romagnosi à l'état de germe, et il est évident que la philosophie de l'histoire, dont le jurisconsulte italien cherchait vaguement le rapport avec la philosophie de l'esprit humain, ne peut trouver sa place qu'au sommet du système philosophique, que sa base est dans la psychologie ou science des facultés humaines, et que la psychologie enfin peut être bien mieux éclairée par sa propre histoire que par celle de la politique et de la civilisation. Galluppi, en préférant l'histoire de la philosophie à la philosophie de l'histoire, comme procédé scientifique propre à fortifier et agrandir l'observation, nous semble donc avoir obéi à la logique et accompli un progrès dans la méthode des études philosophiques. Séparé du monde extérieur, presque étranger aux sciences naturelles et sociales, il s'est renfermé dans la conscience ; mais il a pénétré profondément dans les faits qu'elle nous révèle, et ses recherches ont communiqué une impulsion à l'étude de la pensée chez ses compatriotes.

La philosophie n'est, il est vrai, pour lui que la science de l'esprit ou de la pensée, mais ces mots expriment toute l'importance de son œuvre pour quiconque cherche la signification d'un fait et d'une idée non-seulement dans ce qu'ils contiennent en eux-mêmes, mais dans leurs rapports. Car la pensée, cette force puissante qui produit l'histoire et dirige le progrès, cette faculté qui élève l'homme au-dessus du monde physique et fait la dignité de sa nature, était méconnue par la philosophie qui régnait au commencement de

ce siècle. Or, Galluppi lui a rendu sa place, l'a distinguée des sens, en a observé l'activité et les fonctions. Le rétablissement de la pensée dans sa dignité et ses droits n'est pas un médiocre service que le philosophe de Tropée a rendu à la philosophie ; car, sans ce travail préliminaire, il est impossible de s'élever à ces hautes spéculations du sommet desquelles on contemple l'unité synthétique de la vérité et de l'être, puisque la raison, l'idée, la science, instruments des systèmes philosophiques, sont filles de la pensée et non des sens. Et, du reste, quelle est la partie de la réalité qui échappe à la pensée, quelles sont les limites de son étendue ? La pensée n'est pas tout, mais elle embrasse tout, et Galluppi a une conscience si claire de son universalité, il est tellement persuadé de sa grandeur, qu'il se complaît à rattacher et même à réduire à la science de la pensée toutes les sciences, y compris celle de la nature et du monde physique. C'est aussi le sentiment de sa puissance et de son aptitude à retrouver en elle-même et dans l'analyse de son activité les éléments de la vérité et les règles de la connaissance, qui conduit la pensée chez Galluppi à combattre les jugements synthétiques *a priori* de Kant et à les ramener à des jugements analytiques. Car les jugements synthétiques sont des données mystérieuses dont on ne connaît pas la raison, et les jugements analytiques des résultats de la décomposition de la pensée.

Les rapports de la pensée avec la sensibilité ont particulièrement attiré les méditations de Galluppi et exercé son talent d'observation et d'analyse de manière à valoir à la philosophie italienne un nouveau progrès. Car, observant les données primitives de la sensibilité, il en a découvert les relations avec la réalité intérieure et extérieure, il a fondé sur la perception immédiate la connaissance du moi et du non-moi, et rendu compte de cette connaissance d'une manière bien plus logique et plus vraie que Romagnosi. Sa philosophie est appelée par lui-même philosophie de l'expérience, et elle l'est effectivement ; car, quoiqu'il admette des vérités générales supérieures aux faits individuels, il les ramène cependant elles-mêmes à des faits, et à des faits intérieurs. On se souvient, en effet, que l'universel n'est dans sa doctrine qu'une conception de l'esprit, et que Galluppi lui-même n'est guère

sous cet aspect qu'un conceptualiste ; en outre, les rapports ne sont, suivant son opinion, rien autre chose que des vues de la pensée, et les principes suprêmes du raisonnement tels que ceux de l'identité, de la contradiction et de la causalité, rien que des produits de son activité synthétique, *réels* pour notre intelligence et *hypothétiques* pour la nature. L'idée même de Dieu, ou la conception de l'absolu, est à ses yeux un simple effet de nos fonctions intellectuelles; elle n'a pas d'origine transcendante, et le moyen d'en trouver la réalité correspondante, c'est de remonter, par le raisonnement, la chaîne des êtres réels, depuis le moi qui se la représente jusqu'à celui qui est leur condition à tous et auquel on suppose qu'elle se rapporte, procédé insuffisant dans sa doctrine, car, pour être valable, il suppose au moins la vérité absolue du principe de causalité, qu'elle est incapable de fonder.

Galluppi ne reconnaît donc d'autre source du vrai que nos facultés intellectuelles; pour lui la vérité, quelle qu'elle soit, est un fait et rien de plus; la supériorité des vérités de raison n'est que relative, la vérité absolue n'est en aucune manière l'objet direct de l'esprit humain; de sorte que la logique est appliquée par notre intelligence à la nature, sans cependant que l'universalité et la nécessité de ses principes soient garanties par un rapport ontologique avec une cause commune et dernière de l'une et de l'autre.

Il faut donc avouer que si le philosophe de Tropée a bien mérité de la philosophie par sa doctrine de la sensibilité et de la pensée, son mérite regarde plutôt leur rapport à la réalité que leur relation à la vérité.

Une autre justice à lui rendre, c'est de reconnaître qu'il a été le premier, depuis Cicéron et Marc-Aurèle, à faire revivre en Italie la morale sévère du devoir. Car si les recherches que nous avons faites à ce sujet sur l'histoire de la philosophie italienne ne nous font pas illusion, il nous faut affirmer qu'à part les doctrines des platoniciens de Florence sur l'amour et leur rapport à l'idéal de la justice, ainsi que quelques essais tentés par Muratori pour rappeler l'éthique aux enseignements de l'Evangile, l'Italie n'a connu, depuis Boëce jusqu'à Galluppi, d'autre science des mœurs que celle d'Aristote, et n'a fait que commenter savamment et chrétiennement ses idées sur un bonheur qui par lui-même se termine à la terre, et sur une vertu qui se distingue à peine

d'un noble égoïsme. Galluppi, au contraire, a été spiritualiste en morale comme en psychologie, et les principes de son spiritualisme pratique et théorique tiennent à sa doctrine de la connaissance et aux principes les plus essentiels de sa philosophie.

Après Galluppi, la philosophie italienne est portée à un point de vue plus élevé par un homme de génie. Car la doctrine de Galluppi n'est plus, il est vrai, la philosophie des sens, mais elle est encore la philosophie de l'expérience; elle ne dépasse pas ce degré. Celle de Rosmini, au contraire, embrasse l'expérience et un principe nouveau, c'est-à-dire l'idée. C'est l'idée qui produit l'élévation et l'originalité de ses recherches, le caractère régulier et la marche dialectique de sa méthode, l'étendue et la beauté de son ensemble. La philosophie de Rosmini n'est plus une doctrine de l'expérience, mais l'idéalisme.

Trois circonstances principales expliquent, selon nous, l'apparition de ce système dans la philosophie italienne : 1° l'imperfection et le conflit des doctrines existantes ; 2° le besoin de l'idéal déjà exprimé dans les livres des poëtes et des littérateurs éminents, et suscité aussi par la renaissance du sentiment religieux et de la pensée chrétienne ; 3° la vocation d'une intelligence supérieure. Ces conditions se trouvèrent réunies dans l'âme de Rosmini et autour de lui. Le temps de sa jeunesse, de 1815 à 1830, était précisément celui d'une restauration religieuse et d'une renaissance des idées chrétiennes associées au besoin de la liberté et du progrès.

A la même époque, Manzoni exprimait, dans ses poésies lyriques et dans son roman immortel des Fiancés, le sentiment de cette même union du réel et de l'idéal dont le métaphysicien de Roveredo posait les principes abstraits dans ses travaux philosophiques. Vers le même temps aussi, Silvio Pellico était, avec un talent moindre, guidé par les mêmes instincts que Manzoni vers un but semblable ; car l'un et l'autre ils cherchaient, sur les ailes de la poésie, un idéal de civilisation où la patrie, la liberté, la justice et la religion réunies fussent capables de séduire, par la beauté de leur harmonie, les esprits fatigués des révolutions ou désespérés par la tyrannie. Or, c'est précisément vers cet idéal que l'ami de Manzoni, le savant et pieux Rosmini, a tourné ses regards ; c'est cet idéal qu'il s'est efforcé de dé-

crire et d'expliquer dans sa longue et laborieuse carrière en le rapportant aux principes suprêmes de la connaissance et de l'être, en le déduisant d'une vue synthétique de l'univers, ou, ce qui est la même chose, d'un système philosophique.

Doué d'un talent supérieur et d'une activité prodigieuse, propre à toute sorte d'études, mais principalement habile dans l'analyse des idées, Rosmini était avant tout un métaphysicien profond, et il ne manquait cependant d'aucune des facultés et d'aucun des genres nombreux de connaissances qui distinguent les philosophes de premier ordre. Il pouvait fonder un système, et tout le portait à cette entreprise difficile : l'état des esprits, sa vaste érudition, la pénétration de sa critique, l'imperfection et le conflit des doctrines existantes. Car non-seulement on ne pouvait être satisfait du sensualisme de Gioia et de la philosophie de Romagnosi, qui ne rendaient compte ni de la religion et du principe religieux, ni de la sainteté du droit, ni de la grandeur du devoir, ni de l'éternité de la justice, ni du principe immuable de la vérité ; mais les doctrines mêmes de Galluppi, toutes favorables qu'elles étaient au spiritualisme dont elles rétablissaient les principes, ne pouvaient pas sembler suffisantes à une époque qui voyait se développer en Allemagne les synthèses les plus vastes et les plus hardies que l'esprit humain ait imaginées, et qui assistait à la renaissance de l'éclectisme et des études historiques dans la philosophie française. Rien ne pouvait être plus opportun qu'une synthèse des doctrines existantes modifiées par une doctrine plus vraie et plus vaste. Et, en effet, l'idéalisme de Rosmini dépasse de beaucoup, comme construction systématique, le spiritualisme et le théisme de Galluppi, aussi bien que le sensualisme de Gioia et le naturalisme de Romagnosi. Car il pose l'unité de l'être absolu, y distingue les formes de l'idéalité, de la réalité, de la moralité et leurs rapports, et, du haut de cette conception triple et une, il contemple la production du monde et la perfection divine, rend compte de l'opposition et de l'harmonie de l'esprit et de la nature, explique la connaissance, la sensibilité, la vie et la matière, et coordonne la science et l'univers par le concours, la loi et le principe des mêmes formes et des mêmes activités de l'Etre. L'esprit, l'âme sensitive, la vie, la nature, la matière, Dieu et le

monde sont donc ici unis dans un système qui aspire à présenter, et présente réellement, les caractères de l'unité et de la totalité, et qui les reproduit parallèlement dans la double théorie de la connaissance et de l'être. Car, d'une part, si nous nous plaçons au point de vue de l'unité du système et de la connaissance philosophique que lui-même appelle absolue dans son *Ontologie*, à l'imitation de Hégel, dont il se rapproche évidemment sur ce point, nous trouvons dans son *être idéal* la possibilité logique ou la condition initiale des choses ; dans son *être réel*, leur existence sensible et leur achèvement ; dans son *être moral*, le rapport et la fonction qui établit la correspondance et l'harmonie entre les deux premiers et place l'univers sous la direction de la bonté et de la beauté parfaite. En d'autres termes, nous trouvons dans l'idéalité une activité première qui initie les êtres et pose l'unité intelligible de leur multiplicité sensible ; dans la réalité, une activité qui les accomplit en les individualisant et en les dotant des conditions qui les rendent capables d'être sentis ; dans la moralité, une activité réfléchie qui combine l'idéal et le réel, l'intelligible et le sensible sous la loi du bien et de l'amour ; de sorte que les formes de l'être ne sont que des aspects de l'activité et de la vie universelle qui se déterminent dans l'unité de l'absolu, en font sortir et y ramènent perpétuellement le multiple.

Cet ensemble et cet enchaînement qu'on trouve dans les êtres contemplés par l'ontologie se retrouvent dans le monde proprement dit ou dans les choses finies étudiées par la cosmologie. Les différentes classes dont elles se composent se rapportent, selon Rosmini, à des principes actifs ou à des activités limitées qui relèvent toutes, par leur substantialité, de la substance ou activité première et qui se diversifient par la qualité et la quantité de leurs attributs et de leurs fonctions ; car les unes sont simplement susceptibles d'être senties, ne sont capables que de produire, par l'étendue, le terme naturel et extérieur du sentiment ; les autres sont sensibles et sentantes, et sont des âmes ou des êtres pleinement sensitifs ; et d'autres enfin sont des énergies rationnelles, c'est-à-dire des âmes douées de la vision de l'être idéal et capables d'exercer les fonctions complexes qu'elle fait naître par son union avec la sensibilité.

L'unité et la totalité du système de Rosmini ne se recon-

naît pas moins en passant du point de vue de l'être à celui de la connaissance ; car, comme on l'a vu, l'être idéal, objet de l'intuition, contient la possibilité de toutes les idées. En effet, les idées se manifestent dans sa doctrine par le rapprochement et le rapport qui s'établit, dans le jugement et la perception intellectuelle, entre la sensation et la vérité intelligible ; de sorte que la fonction essentielle de l'intelligence est un reflet de la loi ontologique par laquelle l'idée, ou l'universel, commence l'être fini, et l'activité réelle ou productive l'achève, le rend sensible et le fait paraître dans le système des choses. L'idéalité est immense, infinie, rien n'est étranger à son essence à la fois simple et infiniment déterminable, de sorte que toutes les idées, avec la série sans fin des genres, des espèces et de leurs types parfaits, y sont continuellement contenues, et, avec elles, tous les objets possibles de la science, ainsi que leurs rapports et leurs lois.

Nul doute après cela que Rosmini n'ait sur Galluppi l'avantage d'offrir à l'intelligence humaine un idéal philosophique infiniment supérieur à celui de son devancier.

Mais pour mieux préciser les rapports des deux philosophes et les progrès qui se sont réellement accomplis de l'un à l'autre dans les matières spéciales qu'embrasse leur philosophie, quelques réflexions sont encore nécessaires.

Et d'abord il est incontestable que le point le plus vulnérable de la doctrine de Galluppi est la manière dont il rend compte de la vérité, et surtout de la vérité idéale, qui sert à organiser la science et dont dépendent ses principes suprêmes. Car on a vu qu'elle est pour lui subjective et humaine, faiblement appuyée sur les faits intérieurs et extérieurs, et nullement déduite d'un principe commun et absolu de la nature et de l'esprit. Or Rosmini, en fondant l'idéalisme, a précisément remédié à ce défaut. A-t-il trouvé la meilleure explication possible de la vérité idéale, a-t-il vraiment posé dans son être possible le terme dernier auquel l'intelligence humaine est suspendue par son intuition et auquel elle revient par la réflexion, ou bien devait-il unir notre esprit, considéré comme faculté de connaître, à l'activité de l'absolu et partant à la réalité de l'absolu ? C'est là une question résolue par les discussions auxquelles ses doctrines ont donné lieu et un point sur lequel il a lui-même modifié sa pensée, comme nous l'avons dit. Mais quelle qu'ait été à ce

sujet l'indécision de Rosmini, il est évident que c'est à lui qu'on doit en Italie une restauration de l'idée et de l'idéal dans la science, et partant un progrès considérable dans la conception de la vérité. Et il n'est pas moins certain qu'un progrès semblable a été accompli par son esprit dans l'analyse des fonctions intellectuelles qui ont pour objet la formation et le développement de la connaissance rationnelle ou des idées. Car, distinguant dans tout universel déterminé (genre ou espèce) la matière et la forme, il a réduit la forme aux caractères d'objectivité, d'unité, de généralité, de nécessité et d'immutabilité, et a considéré comme matière de l'universel toutes ses déterminations concrètes douées d'une signification précise. Après cela il a demandé à l'expérience et reçu, pour ainsi dire, des théories antérieures de la sensibilité toute la matière des universaux, et il a rapporté à une intuition supérieure de l'entendement la forme unique de toute vérité idéale. Ce travail lui a permis de réduire à une seule les formes nombreuses admises par Kant à l'état de principes innés, et de substituer une cause objective et absolue à l'activité subjective et humaine, dont le philosophe de Kœnigsberg et Galluppi faisaient naître la vérité. Ou plutôt, dans sa doctrine, la vérité se manifeste par un concours de l'esprit de l'homme avec l'être absolu.

La réduction des formes ou catégories du jugement à une forme unique a aussi permis à Rosmini de continuer le travail critique de Galluppi sur les jugements synthétiques *a priori* de Kant, et de les ramener à des propositions analytiques, hormis ceux qui composent les idées au moyen des sensations et de l'être idéal déterminé par elles. Deux questions importantes se présentent ici relativement à la connaissance de la vérité rationnelle et de la réalité extérieure: l'une touche au principe même de l'idéalisme, à son essence et à sa légitimité comme élément nécessaire de la philosophie; l'autre regarde l'expérience, ses conditions et ses rapports avec la sensibilité et l'entendement. La première consiste à demander si Rosmini a réellement démontré que la forme de l'universel ne puisse provenir de l'élément sensible; la seconde à chercher si l'expérience s'appuie d'abord sur une perception intellectuelle telle que Rosmini l'entend, c'est-à-dire sur un acte qui rapporte la sensation à la raison des choses, et qui nous procure la connaissance primitive

du réel avec l'intermédiaire de l'abstrait du possible et de l'universel. Or, sur la seconde question, nous avons montré que Rosmini a été exclusif et systématique ; car il n'a admis ici que les fonctions de l'entendement et n'a pas reconnu une perception immédiate opérée par la pensée, et néanmoins distincte de la perception qu'il appelle intellectuelle ; en un mot, entre l'intelligence qui rapporte le réel à la raison des choses et en juge par son concept, et la sensibilité aveugle qui le contient sans le connaître, il n'a pas accepté ce terme moyen d'une connaissance immédiate que Reid a noté sans l'expliquer, et auquel Galluppi a donné tantôt le nom de sentiment et tantôt celui de perception. Or, si nous ne nous trompons, l'origine de l'erreur de Rosmini est dans une illusion antécédente et tient aux principes mêmes de son système, c'est-à-dire à l'hypothèse à laquelle il semble parvenir par une analyse lente et laborieuse, mais par laquelle en réalité il débute, et qu'il s'assume la tâche de démontrer dans le cours de son *Nouvel Essai*. L'hypothèse est celle-ci, à savoir que non-seulement l'idéalité absolue, mais l'idéalité relative et toute espèce d'idéalité, est séparée de la réalité sensible et de tous les termes, quels qu'ils soient, de nos perceptions; de sorte que les choses réelles sont opposées aux idées par l'essence et non simplement par le mode ou l'accident. Or, si l'être idéal et l'être réel sont deux formes essentiellement distinctes de l'être, et si l'une est étrangère à l'autre, il est clair que la réalité ne contient en elle-même rien d'intelligible, rien d'immédiatement connaissable, rien qui puisse être perçu sans un milieu approprié, et ce milieu, cet instrument intermédiaire, ne peut être que l'idéalité ou l'être idéal. Rosmini, après avoir séparé l'idéal du réel, ne peut plus mettre en contact l'esprit et la réalité de manière à en faire sortir la connaissance, et partant il est obligé d'opérer un rapprochement du sujet pensant et de la chose pensée par l'intermédiaire de l'idée. Voilà pourquoi il n'y a et il ne peut y avoir dans sa philosophie d'autre connaissance que la connaissance idéale, voilà pourquoi la réalité elle-même n'est pas donnée chez lui dans une perception immédiate, mais contradictoirement affirmée moyennant une idée abstraite de la réalité. Les circuits sans fin et les cercles vicieux dans lesquels Rosmini s'est embarrassé sur ce point viennent évidemment de la séparation primitive-

ment établie par lui *a priori* entre la réalité sensible et l'intelligibilité. Il n'a pas compris ce que le bon sens de Reid a observé avec sa sagacité proverbiale, c'est-à-dire que la réalité de la chose perçue est à la fois sentie et connue immédiatement, parce qu'elle est à la fois sensible et intelligible, et que le jugement et l'affirmation par concept sont des actes subséquents destinés à analyser ce qui est contenu confusément dans cette donnée primitive. Quelles que soient les modifications qu'il a introduites par la suite dans sa théorie de la perception, il est évident que Rosmini a été induit ici en erreur par son opinion préconçue sur la séparation complète de l'idéal et du réel, opinion contradictoire dans les termes mêmes de la preuve qu'il en donne; car si, comme il le prétend, la matière de la connaissance est donnée par la sensation et fait partie des déterminations de l'idée, il est clair qu'il y a un élément intelligible dans la réalité sensible et dans la sensation, et partant que la connaissance immédiate du réel est possible.

Quant à la première question, à savoir si la forme des idées est bien supérieure aux données sensibles, elle revient à demander si elles ont pour fondement commun l'absolu, et si ce rapport peut être fourni par l'expérience. Or, sur ce point, nous croyons que Rosmini et l'idéalisme ont raison, car nos idées ont réellement un double rapport avec les faits et la vérité absolue, et nous ne voyons pas comment l'idée suprême de l'absolu peut être regardée comme la condition et le contenant infini de toutes les autres sans être rapportée à une intuition de l'absolu lui-même, par deux raisons principales, d'abord parce que l'être absolu ou l'infini est un objet qu'il est impossible de rencontrer parmi les choses sensibles, ensuite parce qu'une idée quelconque suppose la conception de cet objet à cause de son rapport à la vérité en soi.

Ainsi nous n'hésitons pas à admettre que l'intuition de l'idéal infini, introduite par Rosmini dans la philosophie italienne et distinguée par lui de tout produit de l'expérience, ne soit le titre irrécusable de sa gloire et la part légitime de son système dans l'organisation progressive de la philosophie de son pays. Car, ou l'idéalisme est une chimère et un néant, ou il a dans l'idée de l'infini un fondement inébranlable.

Il est vrai que Rosmini n'a été ni précis ni ferme, surtout dans ses premiers ouvrages, sur la nature de l'être, objet de l'intuition intellectuelle, et sur cette intuition elle-même; car il a appelé le premier, tantôt une possibilité, tantôt une activité initiale, tantôt l'être commun ou l'être en général, et il a quelquefois appelé du nom métaphorique de *sens* la faculté qui nous le découvre; mais il est constant aussi qu'il ne s'est jamais mépris sur la nature et les caractères de l'idée. Rosmini a voulu accorder le moins possible à l'idéalisme, et ses efforts pour éviter, autant qu'il est en lui, l'hypothèse et l'arbitraire, pour déduire, le plus qu'il peut, de l'expérience la doctrine de la connaissance humaine, témoignent des habitudes scientifiques de son génie et de son respect pour les faits et pour l'observation.

Un champ trop vaste s'ouvrirait ici devant nous, si nous voulions faire noter tous les progrès que la Psychologie, la Morale et quelques parties de la philosophie du Droit et de la Logique ont faits en Italie par ses soins. Car son esprit, souple et large, a embrassé toutes les sphères de la science et porté en chacune d'elles une analyse pénétrante. Rosmini a été un observateur profond aussi bien qu'un dialecticien subtil, et deux doctrines spéciales, celle de la sensibilité et celle de la moralité, portent les traces de ces qualités remarquables de son talent. Dans la Morale comme dans l'Idéologie, il a entrepris de réformer ou de continuer la philosophie de Kant en donnant à ses formules une valeur objective et une portée déduite des lois de la connaissance et de l'être.

En passant des mains de Rosmini à celles de Gioberti, l'idéalisme italien a-t-il avancé ou reculé, a-t-il gagné ou perdu? Il faut évidemment distinguer ici le côté spéculatif du côté pratique du système; car si nous le considérons sous le premier aspect seulement, il nous paraît certain que le progrès se réduit à un point bien important, il est vrai, mais unique, nous voulons dire la nature de l'objet suprême de la connaissance; car Gioberti a démontré abondamment ce qu'il y a d'insuffisant et de contradictoire à ce que la connaissance rationnelle dépende de l'intuition d'un être possible et non point du rapport de l'intelligence à une réalité infinie, condition inconditionnelle de toute pensée et de toute existence. En démontrant ce point, Gioberti a bien mérité

de la philosophie, comme aussi en prouvant que la démonstration de l'existence de Dieu repose sur l'intuition de son être.

On lui doit des arguments solides et convaincants sur l'impossibilité de séparer l'idéal du réel, et tant qu'il s'agit de l'idéalité et de la réalité absolue, on n'a rien à lui reprocher ; mais il n'en est pas de même du rapport de l'idéalité à la réalité relative, car il prétend faire rentrer l'être relatif, avec son double aspect ontologique et idéologique, dans l'intuition rationnelle dont l'esprit est, selon lui, primitivement doué et qui constitue sa fonction la plus essentielle, comme si le sensible ne renfermait en lui-même aucun élément intelligible, et comme si l'idéal et le sensible n'étaient unis que par un jugement synthétique *a priori*, et sur un témoignage transcendant de la raison.

De cette sorte la perception des choses extérieures tombe, dans sa théorie, sous les mêmes objections que dans celle de Rosmini. Mais, ce qui est bien plus grave, Gioberti a cru constituer de toutes pièces l'intelligence humaine par l'intuition complexe et transcendante de l'Etre, des Existences qui en dérivent et de leur Rapport, et il a cru poser avec sa formule idéale le principe universel de la Science et de l'Etre. Il a ainsi changé l'idéalisme circonspect de Rosmini en un idéalisme réaliste, transcendant et outré, qui dépasse même la vision en Dieu de Malebranche, en admettant que l'esprit humain est doué de la faculté merveilleuse de *percevoir* directement l'activité créatrice et la création.

Deux autres points lui seront reprochés sans doute par ceux qui cherchent à établir leur jugement sur les systèmes d'après les analyses nouvelles ou les hypothèses fécondes qu'ils apportent à la science, non moins que d'après les efforts de leurs auteurs pour élever la pensée et la liberté humaines au faîte de leur grandeur ; le premier est d'avoir voulu mêler et, pour ainsi dire, amalgamer la théologie et la philosophie, avec une certaine bonne foi sans doute et dans un but fort louable, mais avec une corruption évidente de la méthode, de la mission et des droits de la philosophie.

Car la philosophie c'est la raison, ou elle n'est pas ; c'est la raison embrassant et jugeant tous les éléments de la civilisation et de la connaissance, et les coordonnant dans un

tout rationnel, ou elle n'a pas de titre à notre amour et à notre enthousiasme. La philosophie est cela, sinon elle doit céder la place aux sciences positives et à la révélation, et disparaître du catalogue des connaissances humaines. Reconnaissons que, sous ce rapport, la méthode de Gioberti est très-imparfaite et qu'elle n'a pas été une source de progrès pour la philosophie italienne.

L'autre point qu'on peut lui reprocher tient aussi à des considérations de procédés et de méthode. Gioberti rejette sans preuve la réduction des jugements synthétiques *a priori* commencée par Galluppi et poursuivie par Rosmini. Or, faire cela c'est, selon nous, aller au rebours de la marche naturelle de la philosophie et de ses progrès, c'est se condamner à trouver partout le mystère, et c'est en effet ce qui ne manque pas d'arriver à Gioberti, à sa grande satisfaction ; car le mystère dans le jugement, c'est à ses yeux la preuve de l'excellence de sa formule et de l'influence incompréhensible de l'acte créateur en toute pensée et en toute chose.

Voilà, selon nous, les défauts les plus saillants de la doctrine de Gioberti ; mais nous avons d'autres mérites à ajouter à celui que nous lui avons déjà attribué au sujet de la connaissance de l'absolu. Car s'il n'a pas su éviter les défauts de la synthèse et a manqué d'analyse, si surtout il n'a pas possédé les connaissances spéciales qui sont nécessaires à la construction des vastes et profondes synthèses, il a jeté cependant sur la correspondance des idées et des choses un de ces regards qui éclairent et élèvent l'âme d'une génération. La double marche par laquelle les êtres finis sortent du principe des choses et y reviennent comme à leur fin dernière, ou ce qu'il appelle le double cycle de la création, lui sert à dominer l'univers et la science, à subordonner l'un et l'autre à sa formule, et n'a rien en somme qui ne paraisse conforme à la vérité, si on la considère indépendamment de sa théorie de l'intuition primitive. Mais elle a un autre avantage, car se rattachant à l'idée et à son rôle de type parfait et éternel des choses, elle lui sert à expliquer le progrès de l'humanité, et elle devient entre ses mains un instrument puissant pour le réaliser.

Nous touchons ici au véritable rôle de Gioberti dans la philosophie italienne, celui par lequel il a le plus efficace-

ment agi sur l'esprit de ses contemporains, et concouru au développement et à l'application de l'Idéalisme. Rosmini avait sans doute distingué différents aspects dans l'idée, et il y avait surtout remarqué l'essence universelle et l'essence parfaite, en d'autres termes, les déterminations qui en font un universel, et celles qui en font un archétype ou un modèle. Mais Gioberti était destiné, par son imagination et son éloquence, à la sentir et à l'employer sous le second aspect bien plus que sous le premier. Artiste et penseur à la fois, il compare les faits et les institutions avec l'idée qui brille au fond de son âme, s'élève au-dessus du réel, et comme Platon il décrit un idéal auquel il somme les faits de se conformer. Plus platonicien que Rosmini par son génie comme par sa philosophie, il croit à la réalité supérieure de l'idéal, et il en verse l'éloquente description dans tous ses livres. Ils en sont pleins, ils en débordent ; le *Primato*, le *Rinnovamento*, l'*Introduzione* elle-même n'en sont que des applications constantes ; le talent, la science, la littérature, l'art, la religion, le gouvernement, l'Etat, l'éducation, il n'est pas un objet important de la vie et de la pensée qui ne se montre à son imagination émue avec la parure séduisante de la beauté et n'entre, comme élément organique, dans son idéal à la fois plus concret et plus compréhensif de l'Italie. L'Italie, non telle qu'elle était, mais telle qu'elle devait être, l'Italie idéale, indépendante et libre, religieuse et savante, vertueuse et poétique, avec son ancien commerce, ses arts et ses industries d'autrefois, entourée d'une nouvelle auréole au milieu des nations modernes, voilà l'objet constant de la pensée, de l'enthousiasme et de l'éloquence de Gioberti, voilà le secret de presque tous ses livres, le principal mobile de ses facultés, et le premier titre de son influence et de sa gloire.

C'est ainsi que Gioberti a appliqué un des aspects brillants de l'Idéalisme, et le service qu'il a rendu est d'autant plus important que le beau et l'amour du beau sont chez les Italiens un des traits caractéristiques de leur génie national. Facilement enthousiastes, ils sont capables de grandes choses lorsqu'on s'adresse à leur cœur et qu'on remue leurs passions. Plus doués d'amour que de volonté, ils sont capables de grands sacrifices pour la grandeur et la beauté, tandis

qu'ils suivent difficilement la route pénible du devoir et de la froide raison.

Venant après Rosmini et Gioberti dans l'histoire de l'Idéalisme italien, M. Mamiani y a apporté avec moins de hardiesse spéculative plus de circonspection et de sagesse. Instruit des difficultés, des contradictions et des lacunes reprochées aux doctrines précédentes, le comte Mamiani a moins cherché à agrandir l'Idéalisme qu'à le rectifier et à le mettre en harmonie avec l'expérience, dont il n'a pas cessé de défendre les droits.

Distinguons dans ce résumé l'ontologie et la cosmologie, c'est-à-dire les deux parties dont se compose la philosophie de l'auteur des *Confessions d'un métaphysicien* et que nous avons successivement exposées.

Nous rappellerons d'abord qu'à notre avis la théorie de la perception, plus ou moins faussée dans les doctrines précédentes, ne se trouve solidement établie que dans celle-ci. Elle a l'avantage de se rattacher sur ce point aux travaux de Reid et des psychologues français; elle assure complétement la connaissance et la réalité du monde externe.

Cette philosophie nous débarrasse entièrement des idées innées, n'admettant pas même comme telle celle de l'être conformément à l'opinion de Rosmini, ni celles de l'être de l'existence finie et de la création, suivant l'avis de Gioberti. La connaissance commence toujours, suivant elle, par la perception, et la perception a toujours pour terme la réalité.

L'idée de l'être, que Rosmini avait laissée dans le vague, est analysée avec soin. Ses significations sont distinguées et classées. L'idée première s'identifie avec une seule de ces significations, c'est-à-dire avec l'absolu considéré comme contenant universel ou comme sujet éternel et nécessaire de tous les objets intelligibles, ou de toutes les vérités.

L'idée première ne se rapporte donc pas à une simple possibilité, mais à la réalité absolue, dernier terme de toute pensée. C'est là un résultat déjà obtenu par Gioberti dans sa polémique contre Rosmini et dans sa manière d'envisager l'idéalisme; mais ce résultat est conservé et de plus fortifié par une vérification plus détaillée et plus rigoureuse; car lorsqu'il s'agit de démontrer l'absolu, il ne faut pas oublier que le syllogisme se change en un raisonnement circulaire dans lequel le principe se démontre pour ainsi dire lui-même. La

raison ne fait par là que s'apercevoir qu'il lui est impossible de croire à la vérité et de raisonner sur elle sans un rapport à l'absolu; elle se convainc que l'idéalité infinie est inséparable de sa réalité.

Il y a donc, selon ce philosophe, une intuition de l'absolu qui n'est pas innée, mais qui se produit avec les idées comme les idées se produisent avec les perceptions, et ainsi l'expérience et la raison sont toujours unies et parallèles. L'absolu est uni aux idées comme les idées aux perceptions et les perceptions aux choses finies.

Un point encore plus propre à M. Mamiani dans cette nouvelle forme de l'Idéalisme, c'est la nature de l'idée. M. Mamiani y voit un double rapport à l'esprit et à Dieu, ad *extra* et ad *intra*. En Dieu l'idée est l'objet en soi, l'intelligible absolu, la possibilité et la raison des choses qui se confond avec l'activité divine. De l'idée ainsi considérée nous affirmons l'existence et le rapport avec la représentation idéale que nous connaissons en elle; de sorte que pour nous l'idée est une représentation que nous rattachons par un rapport de causalité à l'absolu.

La représentation idéale se sépare, comme on le voit, de la réminiscence platonicienne et de l'intuition des essences que le père de l'idéalisme accorde en général et notamment dans la *République* à l'âme humaine; elle se sépare aussi de la vision en Dieu de saint Augustin, de Malebranche et de Gioberti, et l'on peut voir a cela une triple raison. D'abord M. Mamiani observe que si nous avions l'intuition directe des pensées et des déterminations divines, notre science serait beaucoup plus profonde qu'elle n'est réellement. Nous connaîtrions le fond des choses; car nous pourrions pénétrer dans leur possibilité primitive. En second lieu, si les idées étaient simplement identiques aux pensées et aux déterminations divines, il n'y aurait en elles rien d'humain et de subjectif, tandis que le contraire est attesté par l'expérience et par la distinction de ce qui appartient à la vérité en soi et de ce qui dépend de la représentation. En troisième lieu, le lien qui unit incontestablement l'idée à la perception, l'idéalité à la réalité sensible, deviendrait inutile dans l'hypothèse d'une vision directe des déterminations et des pensées divines. Ou plutôt, il est inutile de recourir à cette supposition mystique du moment que tout le sens qu'on attache aux idées a son antécé-

dent psychologique et sa cause immédiate dans la perception. C'est uniquement la possibilité universelle et éternelle des synthèses qu'elles contiennent qu'il suffit et qu'il est nécessaire d'expl quer par un rapport à l'absolu.

C'est donc bien la nature particulière de la représentation idéale qui établit l'originalité de M. Mamiani dans l'idéalisme italien; cette représentation doit remplacer avantageusement, selon les vœux et les espérances de l'auteur des *Confessions*, la forme de l'être possible que Rosmini a placée entre l'esprit humain et l'absolu et l'intuition directe ou perception de Dieu créateur admise par Gioberti. Nous ajouterons qu'il y a entre la repésentation idéale de M. Mamiani et la révélation intérieure du langage ou du signe sensible par Gioberti une certaine analogie qui a peut-être servi à fournir le passage de l'une à l'autre. Nous rappellerons en dernier lieu une chose que nous avons déjà notée au commencement de cette partie de notre exposition, mais qu'il ne faut pas perdre de vue lorsqu'il s'agit de constater le progrès de la philosophie : nous voulons parler de la séparation définitive entre la Théologie et la Philosophie dans la doctrine de M. Mamiani. La religion y paraît néanmoins avec l'art, la moralité et la science comme un des éléments de la civilisation et du progrès, et aussi comme une des formes sous lesquelles se produit le rapport de l'absolu avec l'âme humaine. Mais elle est soumise, ainsi que toutes les autres, aux réflexions de la raison, à laquelle il est réservé d'en comprendre le rôle et la place dans l'histoire de l'humanité et dans le système des choses.

Mais le véritable progrès de la philosophie de M. Mamiani sur celle des idéalistes ses contemporains est contenu dans sa Cosmologie. Rosmini et Gioberti nous ont donné des idées cosmologiques, mais non une Cosmologie régulière, c'est-à-dire une construction de l'ensemble des êtres finis. Par ce travail, M. Mamiani a rempli une lacune considérable, et il l'a fait avec une méthode et un plan qui nous semblent donner à son œuvre une importance plus que nationale, car il s'y est proposé avant tout trois fins qui ne nous paraissent recherchées avec autant de sagesse dans aucun autre livre du même genre.

Remarquant d'abord que la philosophie de la nature a été traitée sous l'empire d'idées préconçues et de manière à introduire parmi les êtres une fausse uniformité, il a soumis à

une analyse consciencieuse l'idée de l'être fini, en a tiré un certain point de vue du monde, de sa composition et de sa marche dont nous n'hésitons pas à reconnaître la nouveauté et qui suffirait à lui seul pour assurer à l'auteur des Confessions une place très-honorable dans l'histoire de la philosophie. Les traités de la philosophie de la nature, surtout ceux qui ont vu le jour en Allemagne, recherchent partout *l'unité*; le sien rétablit le *divers* dans les principes et les causes de manière à ce qu'il corresponde à la diversité réelle des phénomènes. La seule unité qu'il admette dans la nature est l'harmonie; le seul principe de cette harmonie est l'être infini avec ses attributs de sagesse et de bonté parfaites. Suivant lui, le développement des êtres et l'ordre qu'ils produisent reposent immédiatement sur leur substantialité et leur causalité propres, mais leur synthèse harmonique et leur marche régulière sont inexplicables sans l'unité d'un même principe et d'une fin commune; double aspect du même être qui produit le monde, varie et perfectionne son œuvre pour l'unir à lui dans la plus parfaite jouissance du bien.

La cosmologie de M. Mamiani est donc un nouvel et sérieux effort pour améliorer le théisme et surtout la partie de cette doctrine qui, sous le nom de Théodicée, embrasse les rapports de Dieu et du monde, étudie les attributs de la Bonté et de la Sagesse infinies ou de la Providence, et résout la question du mal et de ses espèces. Sur tous ces points, le philosophe italien non-seulement laisse derrière lui Gioberti qui ne s'est pas occupé de toutes ces questions en détail, mais Rosmini lui-même, qui, malgré tout le mérite de sa Théodicée, n'a montré à beaucoup près ni autant d'érudition et de science positive, ni autant de vues neuves et larges sur ces grands problèmes. Il y a plus, car M. Mamiani est certainement par son travail un des continuateurs et des réformateurs les plus remarquables de la Monadologie et de la Théodicée de Leibnitz. En effet, il conserve de la première l'idée de la force ou de l'activité individuelle comme caractéristique de la substance; mais supprimant l'isolement des monades et leur harmonie préétablie, il cherche au contraire dans leur communication, leurs combinaisons et leurs actes multiples et associés, l'explication de l'ordre universel.

En outre, toute sa Cosmologie n'est, pour ainsi dire, qu'un

effort perpétuel pour se représenter l'harmonie des êtres sortant de la diversité et de la multiplicité indéfinie des principes actifs ou des monades, combinée avec la causalité et finalité de la providence divine, ou avec l'action du Bien absolu. C'est là une des fins principales que M. Mamiani s'est proposées dans le dessein de sa cosmologie.

Enfin, dans tout ce travail, le philosophe dont nous parlons, loin de prétendre deviner les manifestations de la nature et abuser des constructions *a priori*, professe le plus grand respect pour l'expérience et la méthode des sciences physiques et naturelles. L'explication qu'il donne du monde, les principes qui lui servent à la trouver et à la déterminer sont sans doute empruntés à la spéculation philosophique, mais il ne les emploie qu'à coordonner les faits et nullement à les remplacer ou à les changer par des hypothèses arbitraires. C'est là du moins le caractère général de sa méthode, quel qu'en puisse être d'ailleurs le succès ou l'illusion partielle dans des détails où nous n'entrons pas.

Voilà, à ce qu'il nous semble, ce qu'on peut dire de plus essentiel et de plus général touchant les progrès accomplis dans cette partie importante de la philosophie par les soins de M. Mamiani. Si nous descendions aux doctrines spéciales, nous devrions faire noter particulièrement celles qui regardent le progès et la formation de l'être organique de l'humanité. Sur ces questions, M. Mamiani parle avec l'autorité d'un maître qui les a étudiées profondément et presque seul; sa pensée originale et neuve n'a rien emprunté à ses devanciers, pas même à Vico, dont la philosophie de l'histoire, renfermée dans les bornes des retours périodiques des mêmes formes sociales, n'a connu ni le progrès, ni la vie commune, ni l'organisation générale des peuples.

Ainsi l'Idéalisme italien préparé par les travaux de Romagnosi et de Galluppi, constitué par Rosmini, varié et développé par Gioberti et Mamiani, a passé par les phases, les changements et les applications qui en font un vrai mouvement philosophique. Ses modifications n'ont pas été progressives dans tous leurs détails, mais dans son ensemble il a marché et s'est approché du but idéal d'une philosophie conforme aux aspirations du genre humain et aux exigences des sciences positives. Respectueux pour le sens commun et les besoins pratiques de l'humanité, fidèle à l'esprit et à l'es-

sence du Christianisme, il a été plus conciliant qu'audacieux, plus sensé qu'original et neuf ; mais sa modération n'est pas timidité, car elle est inspirée par le sentiment de ce qu'il y a d'impérieux et d'indestructible dans les faits, de grave et de considérable aux yeux du philosophe dans les forces pratiques de l'humanité, dans le sens commun et ses instincts ; elle tient à l'harmonie des facultés humaines, à l'unité de l'esprit à la fois pratique et spéculatif, et aussi, il faut bien le dire, à une influence du caractère national, capable sans doute des plus hautes spéculations, mais généralement peu disposé à sacrifier l'expérience et la vie aux témérités de la théorie, et plus propre peut-être à travailler sur les systèmes qu'à les créer.

Tel est du moins le caractère de toute la philosophie italienne du quinzième et du seizième siècle, c'est-à-dire de l'époque célèbre de la renaissance. La philosophie de la Péninsule n'est alors que le renouvellement de toutes les doctrines de l'antiquité. La pensée moderne y apparaît aussi, mais mêlée et presque confondue avec celle des temps anciens; les idées nouvelles y sont enfermées dans une enveloppe étrangère que l'esprit conciliant et organisateur de l'Italie conserve et s'efforce d'approprier à l'esprit nouveau. Alors aussi ce fut l'idéalisme platonicien qui initia à Florence ce mouvement glorieux des études et des idées qui dura deux siècles, produisit les systèmes de Bruno et de Campanella, et, après avoir rallumé en Europe le flambeau de la civilisation avec le concours des arts et des lettres, ne s'arrêta que devant la lueur sinistre des bûchers de l'inquisition. Cette influence persistante de l'Idéalisme dans l'histoire de la philosophie italienne n'est pas l'effet du hasard. Elle tient, ainsi que nous l'avons déjà dit, aux facultés esthétiques de la nation et aux rapports de l'universel avec le sentiment du beau et du grand qui les distingue. Ces rapports sont visibles dans les académiciens de Florence, dans les ouvrages spéciaux que Ficin, Léon l'Hébreu, Pic de la Mirandole, Diaceto et tant d'autres platoniciens du temps ont consacrés à l'amour et à la beauté; ils se manifestent dans les compositions des grands écrivains et des grands artistes qui se pressent dans le palais de Laurent de Médicis, poëte et philosophe lui-même, chantre de l'amour sous toutes ses formes, depuis son origine céleste au sein de Dieu jusqu'à ses illusions et à ses fautes les plus matérielles. Ils animent et élè-

vent les conversations savantes et les ouvrages admirables qui naissent aux cours de Florence et d'Urbin, et sont comme le lien mystérieux qui réunit dans une manière commune de voir et de sentir l'idéal Raphaël et Bembo, Castiglione et Michel-Ange, Ficin et Vinci. Le nom de Platon, qui fut mêlé à ces grands noms, qui fut invoqué par eux comme le maître de la pensée commune, devait recouvrer son prestige et son autorité à la seconde renaissance de l'Italie, et dans la philosophie qui a concouru à sa reconstitution nationale. Et, en effet, l'Idéalisme, affaibli peu à peu avec la vie de la nation, disparu avec son indépendance et son énergie, est rené aussi de ses cendres en même temps qu'elle. Après avoir subi l'invasion du sensualisme, l'Italie a rendu à l'Idéalisme sa place dans les doctrines philosophiques; elle a repris la conscience réfléchie de son énergie intellectuelle en commençant à réagir contre la philosophie des sens par les doctrines de Romagnosi et de Galluppi; elle a reconstitué sa synthèse scientifique avec celles de Rosmini, et enfin, par les écrits de Gioberti, la croyance à l'idéal et son application sont devenues un instrument de rénovation politique et de progrès social. Aujourd'hui encore, s'il est un livre qui contienne une pensée noble et propre à l'Italie, ce livre est celui où M. Mamiani a déposé ses doctrines idéalistes sur le progrès de l'humanité.

Tels sont les rapports de l'idéalisme italien avec l'histoire nationale. Sa place dans l'histoire générale de la philosophie nous paraît être celle-ci. Il vient à la fois de Platon, des réalistes du moyen âge et de Kant. Il appartient à la tradition du platonisme chrétien, à laquelle saint Augustin, saint Anselme, saint Bonaventure et, jusqu'à un certain point, saint Thomas participent à divers titres ; mais on le jugerait bien imparfaitement si on n'y voyait que cet élément ou si on se le représentait simplement comme un écho des luttes du Réalisme et du Nominalisme, égaré dans les temps modernes. Parmi les doctrines qu'il remue et qu'il rajeunit, le platonisme chrétien et l'idéalisme du moyen âge sont sans doute les plus importantes; elles sont, pour ainsi dire, la matière sur laquelle il travaille et répondent aux restes d'une civilisation ancienne encore attachés à l'esprit renaissant de l'Italie. Mais si la matière est vieillie, la forme qui l'organise ne l'est pas; le principe qui lui rend la vie est nouveau. Ce

principe est le fils de la pensée moderne, car il appartient à Descartes et à Kant. C'est la pensée libre s'analysant elle-même, examinant ses facultés et ses lois, arrivant à l'idée par la sensation, la conscience et l'expérience, et rétablissant la valeur ontologique de l'idée après l'avoir éprouvée dans le creuset de la philosophie critique. Si Mamiani et Gioberti modifient, étendent et appliquent l'idéalisme rosminien, Rosmini lui-même est le continuateur de Kant, il a conscience de l'être et il prétend l'être. Son ontologie et son idéologie aspirent à résoudre les problèmes soulevés par la critique de la raison pure. Son école continue, de ce côté des Alpes, le mouvement initié en Allemagne par le philosophe de Kœnigsberg, en le rattachant à la tradition chrétienne et au platonisme.

Car, en Italie comme en Allemagne, il n'a pas été possible à la pensée de s'arrêter au doute critique de Kant; ce balancement incertain, cette oscillation indéterminée entre l'être et le néant, entre le noumène et le phénomène, qui est le trait distinctif de cette philosophie, n'a pu convenir ni dans l'un ni dans l'autre pays aux exigences de la science et aux instincts impérieux de l'esprit humain. La vérité est affirmative dans son essence, ou elle n'est pas. La raison ne peut s'accommoder d'une vérité qui n'est telle qu'à demi et qui rend la connaissance faible et contradictoire. Aussi a-t-on vu paraître en Allemagne les systèmes successifs de Fichte, de Schelling et de Hégel, dont le but et le résultat principal a été de détruire le doute critique de Kant par une théorie nouvelle de l'être et de la pensée. C'est là la fin que se proposent les doctrines du moi absolu, de l'absolu considéré comme substance identique de la nature et de l'esprit, de l'idée, forme et essence à la fois absolue et mobile des choses et de la pensée.

Cette serie de systèmes, dont le retentissement éclatant s'est étendu à toute l'Europe, a eu pour parallélisme en Italie une série du même genre, bien moins originale cependant, et avec de grandes différences pratiques. Cette série est du même genre, car elle appartient aux systèmes idéalistes; elle a le même point de départ, c'est-à-dire le Kantisme ou l'idéalisme subjectif, doctrine qu'on retrouve en partie dans les opinions de Galluppi touchant la nature de la vérité; en outre, elle prend d'abord la même direction, c'est-

à-dire qu'elle aspire à sortir du sujet pour atteindre la vérité objective et absolue. Et, en effet, que prétend faire la philosophie allemande après Fichte, le disciple immédiat de Kant, si ce n'est sortir du scepticisme critique et de l'idéalisme subjectif en ramenant, par un nouvel effort de la philosophie, l'opposition de la pensée et du monde à l'unité supérieure de l'absolu et de l'idée, et en rapportant la vérité contenue dans l'une et dans l'autre à un même principe? Et qu'ont prétendu les idéalistes italiens, si ce n'est chercher aussi l'harmonie entre le sujet et l'objet de la connaissance, et trouver le fondement unique et objectif de la vérité, tantôt par la distinction de la réalité et de l'idéalité et leur union dans l'âme et dans l'être absolu (Rosmini), tantôt par l'intuition d'un rapport de causalité créatrice entre le fini et l'infini considéré comme loi première de l'univers et de la connaissance (Gioberti), tantôt enfin per la présence de l'absolu à l'esprit de l'homme, et par un rapport de représentation qui rattache les idées à l'activité divine et aux choses sensibles (Mamiani)? Nous reconnaissons que la série italienne est d'une importance considérablement moindre que l'allemande dans l'histoire générale de la philosophie; car sans parler du vaste savoir de Kant, de Schelling et de Hégel, dont Rosmini a peut-être approché en Italie, et dont M. Mamiani vient de nous donner une brillante image dans sa Cosmologie, les systèmes dont nous parlons n'ont guère franchi les limites de l'esprit national, quoique, à vrai dire, leur influence dans ces bornes soit très-considérable.

Nous disons enfin que le caractère propre de la série italienne est différent du caractère qui distingue la série allemande; car tandis que les systèmes allemands admettent tous plus ou moins l'unité de substance et ne s'arrêtent pas aux protestations du sens commun contre l'unification substantielle du fini et de l'infini, les systèmes italiens s'efforçent de l'éviter. Leur essence commune est l'Idéalisme, mais l'idée qu'ils admettent repose sur un être qui est l'objet supérieur de l'intelligence humaine et ne se confond point avec elle. Ce serait sans doute présomption de prétendre que les hypothèses qu'ils ont imaginées pour rendre compte du rapport de l'idée à l'absolu sont les seules possibles, et qu'avec elles l'Idéalisme a dit son dernier mot. Nous maintenons seulement que ces hypothèses pouvaient être faites et devaient

l'être dans l'intérêt de la science à côté de celles plus séduisantes, mais plus fragiles peut-être des idéalistes allemands. L'avenir dira de quel côté on a été, sur ce point, plus près de la vérité. Ce qu'il y a de certain, c'est que l'idéalisme italien est ontologique et objectif, comme l'ancien platonisme, et qu'il n'a cessé de croire à l'immutabilité de l'être absolu, principal fondement de théisme, base de la distinction substantielle de Dieu et du monde.

Une autre considération avant de finir ce travail. Nous demandons à nous arrêter un instant sur les rapports qui existent entre les périodes de développement philosophique qui s'étendent en Italie de Gioia à Galluppi, en Angleterre depuis les disciples immédiats de Locke jusqu'à Reid, en France depuis Tracy jusqu'à Royer-Collard et Cousin. Ces rapports nous paraissent instructifs, car nous croyons y voir paraître une loi attestée par les faits et confirmée par le raisonnement. La loi est celle-ci : que l'esprit philosophique, une fois enfermé dans la théorie exclusive de la sensation, ne s'élève pas d'un seul coup à la conception de l'essence absolue de la vérité, ni partant à la conscience de l'idée considérée comme sa manifestation; pour aller de la sensation, base du Sensualisme, à l'idée fondement de l'Idéalisme, il passe par un certain nombre de degrés intermédiaires, dont les principaux et essentiels sont : 1° la restitution de l'*activité du moi*, et 2° la reconnaissance de la *pensée* comme fonction différente de la sensibilité.

A ces conditions seulement l'apparition ou le rétablissement de l'Idéalisme est possible dans l'histoire de la philosophie. Car l'idée qui se rattache, par la vérité ou par la loi nécessaire qu'elle contient, à un rapport de notre esprit avec l'être absolu, c'est-à-dire à l'objet le plus élevé de la spéculation philosophique, ne peut être reconnue, comprise et expliquée, si la pensée, où elle a sa source, ne se distingue pas de la sensation: et la pensée elle-même n'est pas capable de ce travail, si elle ne saisit d'abord dans la conscience l'activité qui la caractérise et qui la sépare des modes passifs de la sensibilité extérieure. Car le tort le plus grave du sensualisme est de ramener généralement les fonctions de l'âme à des phénomènes de la passivité, de la dépouiller d'attributs et de facultés propres, et de l'habituer à considérer sous cette forme tout ce qui se produit dans son

sein. Un autre trait essentiel du sensualisme, c'est de n'admettre d'autres existences que celles qui sont l'objet des sens, qui se rattachent à l'étendue et sont susceptibles d'être perçues ou imaginées sous les conditions des phénomènes extérieurs. Il s'ensuit que, du côté de l'objet pensé comme du côté du sujet pensant, le sensualisme détourne entièrement l'esprit des conceptions et des dispositions qui sont nécessaires pour se représenter et comprendre les faits et les vérités qu'il n'admet pas et dont il lui est impossible de rendre compte. Habitué à tout se représenter sous la forme de sensation et d'image, l'esprit prévenu rejette, sans l'examiner, toute doctrine contraire à ce préjugé, ou l'examine en la voyant à travers un prisme qui la détériore. De là la nécessité d'un certain temps pour que la réflexion, excitée par les suggestions intérieures ou par les protestations du sens commun, reprenne son libre exercice et rende à la vue de l'âme sa rectitude et sa vigueur. Car comme toute activité naturelle, la réflexion ne va point par sauts, mais par degrés; il appartient même à sa nature plus qu'à toute autre de suivre cette marche. Réfléchir, c'est se replier sur une pensée ou sur une connaissance, la décomposer en ses parties, en remarquer les rapports, suivre la chaîne de ces rapports. Or, tout ce travail n'est possible qu'à la condition d'être graduel. Il doit donc arriver et, comme l'histoire nous l'atteste, il arrive réellement que la réflexion philosophique ne va du Sensualisme à l'Idéalisme qu'en passant par un certain nombre de doctrines intermédiaires; après avoir rendu compte de la connaissance et de l'être par la sensation et le phénomène, elle ne s'élève à l'idée et à l'idéal qu'à travers la région moyenne de l'activité et de la pensée. Elle s'aperçoit que l'esprit n'est pas simplement le produit passif du monde extérieur, qu'il est une force et qu'il vaut par lui-même; elle étudie ensuite les modes et les effets de cette activité, et elle comprend que la pensée ne doit nullement être confondue avec les fonctions des sens. Alors enfin, et seulement alors, elle est capable de saisir l'importance de l'idée et son rapport à l'absolu.

Cette marche, qui va des sensations et des modes passifs à la conscience de l'activité intérieure, et de l'activité à la pensée pour s'élever ensuite à son objet intelligible et universel, est conforme à la loi suivie par la nature dans le dé-

veloppement de l'âme individuelle. Car ici aussi la vie commence par les sens extérieurs et les instincts matériels, avant d'être ramenée au-dedans et de donner l'éveil à la conscience, et elle demeure d'abord longtemps bornée au contraste immédiat du moi et du non-moi, et à la connaissance des phénomènes particuliers, avant de saisir par la réflexion la signification de l'universel et prononcer avec intelligence le nom divin de l'infini.

Mais consultons les faits pour établir la thèse que nous avons posée. On a vu les rapports qui existent entre Gioia, Romagnosi et Galluppi. Gioia est un disciple fidèle de Condillac dans la théorie de la connaissance ; pour lui, comme pour le philosophe français, tous les produits de l'intelligence sont des sensations transformées ; Romagnosi entend, à son tour, rapporter toutes les idées aux sens, mais parmi eux, il en admet un qui s'élève au-dessus des sens proprement dits, et, sous le nom de sens logique, accomplit les fonctions actives de la raison et fournit les vérités idéales. Enfin, Galluppi distingue définitivement la pensée et son activité propre de toute fonction sensitive et prépare par là le chemin à une doctrine plus large et plus élevée. Eh bien, ces mêmes rapports se retrouvent entre Locke, Hutcheson et Reid dans l'histoire de la philophie anglaise. M. Cousin les a mis en pleine lumière dans son beau livre sur la *Philosophie Ecossaise*. Hutcheson y occupe, par rapport à Locke et à ses disciples Collins et Dodwel, la même place et y joue le même rôle que Romagnosi par rapport à Gioia et à d'autres disciples non moins dociles de Condillac. Il est clair aussi que Reid y soutient envers Hutcheson la même relation que Galluppi envers Romagnosi. En d'autres termes, il s'est répété en Italie le même travail et le même progrès de réflexion qui s'était accompli en Ecosse dans des circonstances identiques, sous l'action des mêmes causes et avec l'application de la même loi.

« Hutcheson, dit M. Cousin, ne se porte pas l'adversaire « de Locke, loin de là, il ne lui résiste que sur deux points, « l'idée du beau et l'idée du bien.

« Nulle part Hutcheson ne révoque en doute le principe « général que toute idée vient des sens; partout il le main- « tient, même alors qu'il s'en éloigne.

« Remarquez ce qu'il fait pour la conscience. En réalité

« quel rapport y a-t-il entre la sensation et la con-
« science?

« De quel droit donner le même nom à des choses dis-
« semblables?

« Dans la sensation l'homme est passif, il est actif
« déjà dans la conscience, surtout dans cette conscience
« développée, appelée par Locke et Hutcheson lui-même
« la réflexion. . . . . Mais que deviendrait
« le système que toutes nos connaissances dérivent de la
« sensation, si on admettait qu'il y a une différence radi-
« cale entre la sensibilité et la conscience, et si on donnait à
« l'une et à l'autre des noms différents? . . . .
« Comme on connaît par les sens, de même on connaît par
« la conscience; donc la conscience est un sens.

« On réalise cette métaphore et on donne le nom de
« sens à la conscience et à la réflexion. Les sens internes
« ou externes expliquent donc toute la connaissance
« humaine.

« Hutcheson en convient; mais, il veut sauver l'idée
« du bien. Il le veut, mais s'il est possible, sans com-
« promettre le système. Là est le nœud de la difficulté; là
« aussi est l'artifice, l'invention propre de Hutcheson. Pour
« comprendre la juste mesure de son originalité, com-
« ment il se sépare de Locke et en même temps lui reste
« fidèle, il faut se rendre compte d'une distinction qu'il a
« introduite dans la sensibilité, celle des sens directs et des
« sens réfléchis.

« Les sens extérieurs nous fournissent directement cer-
« taines idées que sont les idées mêmes de la sensation; le
« sens intérieur ou la conscience nous fournit directement
« certaines idées, les idées de nos opérations. En même
« temps que ces divers sens atteignent diversement leurs
« objets propres, à côté d'eux, dans l'ample sein de la
« sensibilité, sont d'autres sens, cachés mais réels, qui n'en-
« trent pas d'abord en exercice, qui ne prennent jamais l'i-
« nitiative, mais qui mêlent leur action à celle des autres
« sens et apportent leur part distincte et effective à la con-
« naissance humaine. Ce sont des sens comme les premiers,
« leurs produits sont aussi des sensations. . . . . . .
« D'un autre côté, ces sensations nouvelles ont aussi des ca-
« ractères qui leur sont propres; elles diffèrent des pre-

« mières en ce qu'elles ont d'autres objets et ouvrent à « l'esprit humain d'autres perspectives, un autre monde... « Quand on fait sous nos yeux ou quand nous faisons nous- « mêmes une certaine action, le sens externe ou le sens in- « terne nous donnent directement la sensation et l'idée de « cette action; ils attestent que cette action dont nous « sommes les spectateurs ou les auteurs nous est agréable « ou désagréable en ce moment; puis un sens réfléchi, inter- « venant au milieu de l'action des sens externes ou internes, « nous suggère indirectement une autre sensation laquelle « à son tour nous donne une autre idée, qui n'est pas celle « de la peine ou du plaisir, mais l'idée du bien et du mal, « du juste et de l'injuste, caractères extraordinaires et mys- « térieux qui échappent à la prise directe du sens externe « ou interne et que nous révèle le sens réfléchi. Ce sens « nouveau, Hutcheson l'appelle le sens du bien et du mal... « et il appelle sens du beau celui qui nous donne l'idée du « beau. » (V. Cousin, *Philosophie écossaise*, troisième édition, Paris, 1857, pages 60-62.)

Presque toutes les observations faites dans ces pages par Cousin sur le rapport de Hutcheson à Locke peuvent s'appliquer au rapport analogue qui existe entre Romagnosi et Condillac ou Gioia. Guidé par son bon sens, Romagnosi veut mettre le sensualisme en harmonie avec la nature humaine, sans rompre cependant avec son école. Pour cela, il a recours à un sens nouveau, le sens logique, et, par cette hypothèse, il s'efforce d'expliquer la connaissance de l'abstrait et du rationnel. De même Hutcheson, pour rendre compte des idées du bien et du beau et les sauver du naufrage qui les menace dans la doctrine de la sensation, imagine deux nouveaux sens et y place l'origine spéciale de ces idées. De part et d'autre, c'est le même procédé et le même but. Substituez l'Italie à la Grande-Bretagne, Condillac à Locke, et vous pourrez répéter sur Romagnosi presque toutes les parties du jugement que M. Cousin applique à Hutcheson. La seule différence remarquable qui existe entre eux, c'est qu'ils sont conduits à dilater la sphère du sensualisme par un mobile différent; car Hutcheson, Écossais et homme d'Église dans les premiers temps de sa carrière, cède à l'instinct du bien et du beau; incrédule comme un fils du dix-huitième siècle, passionné pour la science, Romagnosi éprouve avant

tout le besoin d'arracher les principes de la logique aux étreintes d'une philosophie qui les étouffe. Mais ces différences ne sont pas essentielles, car elles portent des deux côtés sur les objets rationnels de la connaissance, et si le sens logique de Romagnosi embrasse dans sa large compréhension les sens du beau et du bien admis par Hutcheson, il est à noter cependant que le sens interne et réflexif du philosophe écossais ne donne pas moins d'unité à sa théorie.

Le passage de Romagnosi à Galluppi semble une reproduction exacte de celui qui s'est opéré de Hutcheson à Reid. Et la ressemblance s'explique d'autant mieux que Galluppi connaissait Reid et profitait de ses travaux. Il est vrai qu'entre Reid et Hutcheson il y a Smith; mais l'auteur de la *Théorie des sentiments moraux*, qu'a-t-il fait autre chose qu'étudier le sens moral déjà admis par Hutcheson et l'appliquer au rapport de l'homme avec ses semblables? C'est tout au plus un nouveau sens moral qu'il a établi, et par conséquent il n'a pas innové profondément dans les théories de l'école? Pour trouver cette innovation profonde, pour reconnaître la présence d'un élément nouveau dans la doctrine de la connaissance, il faut descendre jusqu'à Reid et à ses observations sur la nature et le rôle des facultés intellectuelles.

Là l'activité de la pensée dans la perception des choses extérieures et dans la conception de l'universel est établie clairement et solidement. Là le rôle de la pensée se distingue véritablement de celui des sens et du sentiment. Or, il en est de même de Galluppi.

Le philosophe de Tropée a marqué nettement la place de la pensée dans le développement de la connaissance humaine, il a parfaitement caractérisé les fonctions de l'activité intellectuelle; il est même allé sur ces points plus loin que Reid, parce qu'il a pu profiter des travaux de Kant postérieurs à ceux du philosophe écossais.

Telles sont les ressemblances qui nous paraissent exister entre les mouvements philosophiques de l'Ecosse et de l'Italie. Il ne nous semble pas moins exact de les reconnaître dans le mouvement français qui s'étend de Destutt-Tracy à Cousin : car, ici encore, est une série représentée principa-

lement par Laromiguière, Maine de Biran et Royer-Collard.

Il est vrai que leurs travaux ont été plus simultanés que successifs; mais qu'importe? Le rapport de succession est, dans la matière dont nous nous occupons, plutôt accessoire qu'essentiel; il ne s'agit pas de savoir si, dans les différents pays et dans des situations philosophiques analogues, la philosophie emploie le même temps, le même nombre de têtes et le même ordre d'écrits ou d'enseignements pour arriver au même résultat; mais si, avec les accidents inséparables de la diversité des individus, des pays et des peuples, on retrouve généralement le même ordre de faits, et si on doit nécessairement le retrouver. Il s'agit de savoir si l'esprit humain va du Sensualisme à l'Idéalisme par des degrés qui tiennent aux lois mêmes de la pensée et qui font de l'histoire de la philosophie une pierre de touche pour vérifier la spéculation individuelle. Le nombre des philosophes qui fournissent ces degrés, la simultanéité ou la succession de leurs observations n'ont qu'une importance secondaire et accidentelle.

Cela étant, il nous semble incontestable que Laromiguière, Maine de Biran et Royer-Collard ont joué réellement le rôle que nous leur attribuons, c'est-à-dire celui qui consiste à rétablir l'activité de l'esprit dans ses fonctions intérieures et à reconnaître la nature propre et l'importance de la pensée. Laromiguière peut si bien être comparé à Romagnosi et à Hutcheson, que l'*attention* et le *sentiment*, qu'il distingue de la *sensation*, rétablissent dans sa doctrine l'activité de l'intelligence et la source spéciale des vérités de raison (*sentiment des rapports*), aussi bien que le *sens logique* et les *sens réfléchis* du philosophe italien et du philosophe écossais les restituent dans leurs théories respectives. Quant à Maine de Biran, on sait que le regard profond qu'il a porté sur les faits de conscience lui a manifesté l'essence de la volonté de manière à étendre et améliorer admirablement la réforme initiée par Laromiguière dans la philosophie française.

Enfin, Royer-Collard n'est qu'un disciple de Reid, qui emploie une éloquence et une intelligence supérieures à répandre en France une doctrine psychologique, qui, par son

caractère et sa portée, était parfaitement appropriée aux circonstances scientifiques et sociales dans lesquelles elle y paraissait.

Reid, interprété par Royer-Collard, rendait ainsi à la France le même service qu'il avait rendu à l'Ecosse, c'est-à-dire de faire connaître clairement la nature distincte des facultés intellectuelles et par conséquent la valeur propre de la pensée. Alors enfin la philosophie française pouvait remonter par la réflexion le cours des âges jusqu'à Descartes, son fondateur, suivre et comprendre le développement de son esprit et tenter l'édification d'un système sur les bases réunies de l'observation intérieure et de l'histoire. Alors, enfin, il lui était possible d'apercevoir et d'entendre l'élément indestructible de vérité qui est contenu dans l'idéalisme, et Cousin pouvait espérer d'arracher, sur les traces de Hégel, à chaque système le mot de son énigme, et de recomposer par l'Eclectisme le dessin caché dans les replis de l'Etre humain.

On a reproché à l'Eclectisme de ne pas être un vrai système. Nous n'entendons et n'avons nul besoin de le défendre ici ni de l'attaquer; nous voulons seulement remarquer deux choses : d'abord que l'éclectisme de Cousin s'est élevé, quoique timidement, jusqu'au platonisme, car il a admis une intuition de l'absolu, et de son triple aspect, le vrai, le beau et le bien; ensuite, que, par ses disciples et notamment par Jouffroy et Jules Simon, l'Idéalisme a été appliqué à la morale et aux questions sociales avec élévation et éloquence, tandis que Vacherot, Ravaisson et Saisset en ont cultivé plus spécialement le côté métaphysique.

Sans nous exagérer la portée des considérations auxquelles nous venons de nous livrer, il nous sera permis de conclure qu'elles prouvent une fois de plus que l'histoire de la philosophie ne se compose pas de systèmes sans lien et sans suite, mais qu'un ordre visible règne entre les formes de la pensée philosophique aussi bien qu'entre les formes politiques des peuples, qu'elles se reproduisent avec la répétition des mêmes causes sociales et scientifiques, et que, par conséquent, elles font partie du développement régulier de l'intelligence et de l'activité de l'esprit humain.

Elles confirment ce qu'on sait déjà, mais ce qu'il n'est pas inutile de redire aux ennemis de la philosophie et à ses amis trop tièdes, que le mouvement de la pensée philosophique accompagne le mouvement de la société, et que tantôt il prend part à ses progrès, tantôt il les initie, sous la direction de lois constantes, et avec une certaine unité de but, au milieu des accidents variés de la civilisation et de l'histoire.

FIN

TABLE DU SECOND VOLUME.

LIVRE IV. — MAMIANI.

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE II

CHAPITRE VI

LIVRE V. — DERNIÈRE PHILOSOPHIE DE GIOBERTI.

Hégéliens, Sceptiques, Scolastiques.

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE II

CHAPITRE III

CHAPITRE IV

CHAPITRE V

CHAPITRE VI

CHAPITRE VII

CHAPITRE VIII

CHAPITRE IX

FIN DE LA TABLE DU SECOND VOLUME.

Clichy. — Imp. M. Loignon, Paul Dupont et Cie, rue du Bac-d'Asnières, 12.

ERRATA

PREMIER VOLUME

Page	34,	ligne	41,	au lieu de	Phylosophie, lisez Philosophie.
—	51,	—	21,	—	Chap. IV, lisez Chap. IV du vol. IV.
—	59,	—	4,	—	§ 46, lisez § 56.
—	100,	—	32,	—	48, 98, lisez 47, 197.
—	185,	—	27,	—	n° 120, lisez n° 130.
—	186,	—	9,	—	n° 130, lisez n° 140.
—	188,	—	29,	—	art. 3, lisez art. 2.
—	198,	—	9,	—	aggrégat, lisez agrégat.
—	211,	—	21,	—	n° 52, lisez n° 152.
—	223,	—	25,	—	page 179, lisez 277.
—	352,	—	36,	—	dessein, lisez terrain.
—	395,	—	21,	—	t. V, lisez t. II.
—	459,	—	41,	—	ou, lisez son.
—	id.,	—	id.,	—	1867, lisez 1858.
—	475,	—	11,	—	Lettre XI, p. 138, lisez Lettre X, page 158.
—	id.,	—	27,	—	Lettre XI, lisez Lettre X.

DEUXIÈME VOLUME.

Page	161,	ligne	8,	au lieu de	p. 147, lisez p. 247.
—	Ibidem,	—	18 et 19,	—	Philosophie de la révélation, lisez Protologie, tome II.
—	167,	—	12,	—	Les panthéistes modernes, lisez Les panthéistes anciens et modernes.
—	178,	—	35,	—	143, 150, 527 et 532 du vol. III, lisez 143, 150 du vol. II, 527 et 532 du vol. I.

BIBLIOGRAPHIE

DE LA

PHILOSOPHIE ITALIENNE DU XIXe SIÈCLE [1]

I.

PHILOSOPHIE DES SENS.

Gioia (Melchior).

Logique statistique, Milan, 1803.
Du Mérite et des Récompenses, Milan, 1818-1819.
Eléments de Philosophie à l'usage des écoles, Milan, 1818.
Idéologie, Milan, 1822.
Exercice logique sur les erreurs d'idéologie et de zoologie, Milan, 1823.
Philosophie de la Statistique, Milan, 1826.

Romagnosi (Jean-Dominique).

Genèse du Droit pénal, Pavie, 1791.
Introduction à l'étude du Droit public universel, Parme, 1805.

(1) Nous avons généralement limité cette bibliographie aux ouvrages dogmatiques relatifs aux différentes écoles de la philosophie italienne, sans y comprendre les écrits historiques et les applications trop spéciales. Nous en donnons les titres traduits en français.

Essai philosophico-politique sur l'instruction publique, Milan, 1807.
De la constitution d'une monarchie nationale représentative, Philadelphie, 1815.
Principes de la science du Droit naturel, Milan, 1820.
De l'enseignement élémentaire des mathématiques, Milan, 1822.
Sur la saine raison (mente sana), Milan, 1827.
Ordre suprême de la science humaine (Economia, etc.), Milan, 1828.
Eloge historique sur Melchior Gioia, Milan, 1829.
La Morale des anciens, Milan, 1831.
La Logique de l'abbé Génovesi, avec des vues fondamentales sur l'art logique, Milan, 1832.
De la nature et des facteurs de la civilisation, Milan, 1832.

CICOGNARA (Léopold).

Raisonnements sur le beau, 1808 ; réimprimé à Pavie en 1825.

BORELLI (Pascal).

Introduction à la philosophie naturelle de la pensée, ouvrage de M. Lallebasque (pseudonyme), Lugano, 1824.
Généalogie, de la pensée, id., Lugano, 1825.

COSTA (Paul).

Manière de composer les idées et de les désigner par des mots précis, Florence, 1837, 3e édition.

BUFALINI (Maurice).

Prolégomènes aux Institutions de pathologie analytique, Ier tome de l'ouvrage, Florence, 1846.
Discours sur la politique et la morale, Florence, Le Monnier, 1851.

II.

PHILOSOPHIE DE L'EXPÉRIENCE ET PHILOSOPHIE CRITIQUE.

GALLUPPI (Pascal).

Mémoire apologétique à l'occasion d'une discussion de théologie (opuscule), 1795.
De l'analyse et de la synthèse (opuscule), 1807.
Essai philosophique sur la critique de la connaissance, Naples, 1819-1832.
Lettres philosophiques sur les vicissitudes de la philosophie relativement aux principes des connaissances humaines, depuis Descartes, jusqu'à Kant, Messine, 1827.
Eléments de philosophie, Messine, 1820-1827.
Introduction à l'étude de la philosophie à l'usage des jeunes gens, Naples, 1831.
Introduction aux leçons de logique et de métaphysique (discours d'ouverture), Naples, 1831.
Leçons de logique et de métaphysique (cours professé à l'université de Naples), Naples, 1832-1836.
Philosophie de la volonté, Naples, 1832-1840.
Considérations sur l'idéalisme transcendental et sur le rationalisme absolu (Mémoire présenté en 1829 à l'Institut de France, dont Galluppi était membre correspondant), Naples, 1841.
Histoire de la philosophie (le premier volume seul a paru), Naples, 1842.
Différents mémoires, articles et opuscules, et une traduction des Fragments de M. Cousin.

TESTA (Alphonse).

Philosophie du sentiment, 2 vol., Plaisance, 1830.
Philosophie de l'intelligence, Plaisance, 1836.
Le Nouvel Essai sur l'origine des idées de Rosmini (ouvrage de critique et de polémique), Plaisance, 1842.
Examen et discussion de la Critique de la Raison pure de Kant (en trois parties), Lugano et Plaisance. 1843-1849.

DI GRAZIA (Vincent).

Essai sur la réalité de la connaissance humaine, 4 vol., édition de Milan, 1847.

TEDESCHI (Vincent).

Eléments de philosophie, Catane, 1832.

CATTARA-LETTIERI (Antoine).

Opuscules philosophiques, Messine, 1836-1839.
Dialogues philosophiques sur l'intuition, Messine, 1860.
Introduction à la philosophie morale et au droit rationnel, Messine, 1862.

LONGO (Agatino).

Pensées philosophiques, Catane 1846.
Théorie de la connaissance et essai philosophique sur les origines des connaissances humaines, Catane, 1851.
Démonstration analytique des facultés de l'âme, Catane, 1852.
Différents mémoires et opuscules.

III.

ÉCLECTISME.

POLI (Balthazar).

Premiers Éléments de philosophie, Milan, 1833.
Suppléments au Manuel de l'histoire de la philosophie, par Tennemann.

MANCINO (Salvator).

Eléments de philosophie, 1835-1836; la 13e édition est de 1857.

BIANCHETTI (Joseph).

Opuscules philosophiques et littéraires, Trévise, 1864-1866.

IV.

IDÉALISME ET ONTOLOGISME.

ROSMINI (Antoine).

Essai sur le bonheur, Roveredo, 1822. (Réuni plus tard aux Opuscules philosophiques, sous le titre d'Essai sur l'Espérance.)

De l'éducation chrétienne, Venise, 1823.

Opuscules philosophiques, Milan, 1827-1828 ; 2 volumes, comprenant le *Galateo dei letterati*, un *Essai sur l'unité de l'éducation*, un *Essai sur l'Idylle*, un *Essai d'économie politique* et différents écrits de polémique contre Gioia et Foscolo.

Nouvel Essai sur l'origine des idées, 1re édition, Rome, 1830 ; 5e édition, Turin, 1855, en 3 volumes.

Rénovation de la philosophie italienne, ouvrage de polémique dirigé contre Mamiani, Milan, 1836.

Principes de la science morale et *Histoire comparée des systèmes relatifs au principe de la morale*, Milan, 1831 et 1837, d'abord séparés, ensuite réunis en un seul volume.

Anthropologie à l'usage de la morale, Novare, 1838, 1 vol.

La Société et sa fin, Milan, 1839.

Cause sommaire de la conservation et de la ruine des Etats, Milan, 1839.

Philosophie du droit, Milan, 1841, deux gros volumes.

Opuscules moraux, Milan, 1841.

Traité de la conscience morale, Milan, 1844, 1 vol.

Psychologie, Novare, 1846-1850, 2 vol.

Théodicée, 1 vol. divisé en 3 livres, dont les deux premiers furent d'abord insérés dans les Opuscules publiés à Milan en 1827-1828.

Les Cinq Plaies de la sainte Eglise, traité dédié au clergé catholique; La préface porte la date de 1832. La première édition est de 1848. 1 petit vol.

La Constitution selon la justice sociale, Florence, 1848, 1 petit vol.

Vincent Gioberti et le Panthéisme, 1848. La 3e édition est de Lucques, 1853; 1 petit vol.

Introduction à la philosophie, Casal, 1850, 1 vol.

Logique, Turin, 1854, 1 vol.

Du principe suprême de la méthodologie et de ses applications à l'éducation, Turin, 1857, 1 vol. en deux fascicules (œuvre posthume).

Exposition critique de la philosophie d'Aristote, Turin, 1858, 1 gros vol. (œuvre posthume).

Théosophie, Turin, 1859, 3 vol. La partie publiée de cette œuvre posthume comprend l'ontologie.

Correspondance, 2 vol., Turin, 1857.

Beaucoup d'articles et de petits écrits de polémique théologique et philosophique, entre autres sur Romagnosi, Lamennais et Benjamin Constant.

Un certain nombre de travaux inachevés et de dissertations inédites sur différents sujets.

Principes de philosophie à l'usage des initiés aux mathématiques, ouvrage de Valperga de Caluso, avec des notes par Rosmini.

Une correspondance volumineuse encore inédite.

Manzoni (Alexandre).

De l'invention, dialogue, dans les œuvres de Manzoni.

Des articles et des opuscules sur différents sujets de morale.

Tommaseo (Nicolas).

Exposition du système philosophique contenu dans le Nouvel Essai d'Antoine Rosmini, Turin, 1838.

Études philosophiques, 2 vol., Venise, 1840.

Cavour (Gustave).

Fragments philosophiques, Turin, 1841.

Pestalozza (Alexandre).

Eléments de philosophie, Milan (différentes éditions).

Défense des doctrines de Rosmini, Milan, 1853.

Tarditi (Jean-Michel).

Lettres d'un rosminien, Turin, 1841.

Monti (Benoît).

Du fondement, de la marche et du système des connaissances humaines, Rome, 1841.

BONGHI (Roger).

Abrégé de logique, Milan, 1860.
Des dissertations historiques et dogmatiques dans les Actes de l'Académie de philosophie italienne. Gênes, 1852-1855.

PEYRETTI (Jean-Baptiste).

Eléments de philosophie à l'usage des écoles secondaires, Turin, 1857.
Essai de Logique générale et *Résumé de Logique générale*, Turin, 1859.

PAGANINI (Pagano).

Essai cosmologique sur l'espace (extrait du tome VI des Annales des universités toscanes), Pise, 1862.
Considérations sur les harmonies les plus profondes de la philosophie naturelle avec la philosophie surnaturelle, Pise, 1861.
De la nature des idées d'après Platon, Pise, 1863.

GARELLI (Vincent).

Notes sur la philosophie morale, Gênes, 1852, et différents mémoires dans les Essais extraits des Actes de l'Académie de philosophie italienne.

RAYNERI (Antoine).

Principes de méthodologie, Turin (ouvrage élémentaire).
De la pédagogie (ouvrage plus important, mais incomplet), Turin, 1859-1867.

ALLIEVO (Joseph).

Essais philosophiques, Milan, 1866.
L'Hégélianisme, la science et la vie, Milan, 1868.

MINGHETTI (Marc).

La Philosophie de l'histoire, dialogue, Florence, 1852.

N. B. Tous ces écrits appartiennent plus ou moins directement à l'école de Rosmini.

GIOBERTI (Vincent).

Théorie du surnaturel, Bruxelles, 1838.
Introduction à l'étude de la philosophie, Bruxelles, 1839-1840.
Des erreurs philosophiques d'Antoine Rosmini, Bruxelles, 1841-1843-1844.
Considérations sur les doctrines religieuses de Victor Cousin, Bruxelles, 1840.
Lettre (en français) *sur les doctrines philosophiques et religieuses de M. l'abbé Lamennais*, Bruxelles, 1841.
Du beau, 1841, écrit pour une encyclopédie italienne, et publié sépament en un volume.
De la primauté morale et politique des Italiens, Bruxelles, 1842-1843.
Du bon, Bruxelles, 1842.
Prolégomènes de la primauté morale et politique des Italiens, Bruxelles, 1845.
Le Jésuite moderne, Lausanne, 1846-1847.
Apologie du livre intitulé le Jésuite moderne, Paris, 1848.
Discours préliminaire sur la théorie du surnaturel, Paris, 1850.
Opuscules politiques, Turin, 1850.
De la rénovation politique de l'Italie, Paris, 1851.

Ouvrages posthumes.

De la réforme catholique de l'Église, Turin, 1856.
De la philosophie de la révélation, Turin, 1856.
De la protologie, Turin, 1857, 2 vol.
Souvenirs biographiques et Correspondance, Turin, 3 vol., 1860-1863.
Mélanges, Turin, 1857, 2 vol.

D'ACQUISTO (Bénoit).

Éléments de philosophie fondamentale, Palerme, 1836.
Essai sur la loi fondamentale du commerce entre l'âme et le corps, Palerme, 1837.
Système de la science universelle, Palerme, 1850.
Cours de philosophie morale, Palerme, 1851.
Cours de droit naturel, Palerme, 1852.
Nécessité de l'autorité et de la loi, Palerme, 1856.
Essai sur la nature et la genèse du droit de propriété, 1858.
Traité d'Idéologie, Palerme, 1858.

ROMANO (Joseph, jésuite).

Science de l'homme intérieur et de ses rapports avec la nature et avec Dieu, Palerme, 1840-1845.
Eléments de philosophie, Palerme.

GARZILLI (Nicolas).

Essai sur les rapports de la formule idéale avec les problèmes les plus importants de la philosophie, d'après Gioberti, Palerme, 1850.

TOSCANO (Félix).

Abrégé de philosophie, Naples, (différentes éditions).

FORNARI (Vito).

De l'harmonie universelle, Naples, 1850.
Leçons sur l'art de la parole, Naples, 1857-1862.

DI GIOVANNI (Vincent).

Principes de philosophie première, Palerme 1863, 2 vol.
Miceli, ou De l'être un et réel, Palerme, 1864.
Miceli, ou l'Apologie du système, Palerme, 1865.
Un grand nombre de dissertations, de discours et d'opuscules historiques.

BERTINI (Jean-Marie).

Idée d'une philosophie de la vie, Turin, 1850, 2 tomes.
Question religieuse, dialogues, Turin, 1861.
Beaucoup de mémoires sur différents sujets historiques et dogmatiques insérés dans les actes de l'académie des sciences de Turin, section des sciences morales.

N. B. Les ouvrages qui précèdent se rapportent directement à l'ontologisme de Gioberti, ceux qui suivent se rapportent à un dogmatisme ontologique plus indépendant.

CENTOFANTI (Sylvestre).

De la vérité des connaissances humaines, mémoire inséré dans les Annales des universités toscanes.
De la philosophie de l'histoire, mémoire inséré dans les Annales des universités toscanes.
Beaucoup d'opuscules et d'articles historiques et philosophiques.

CONTI (Auguste).

Évidence, Amour et Foi, ou Critères de la philosophie, Florence, 1862, 2 vol. 2e édition.
Histoire de la philosophie, Florence, 1864, 2 vol.
Dieu et le mal, ou Récit d'une discussion, opuscule, Prato, 1865.
Giovanni Dupré, étude sur l'*Art*, en deux dialogues, Pise, 1865.

PUCCINOTTI (François).

Écrits historiques et philosophiques (unis à un travail sur Boëce), Florence, 1864.

BALDACCHINI (Michel).

Traité sur le scepticisme.
La philosophie après Kant (fait suite au traité précédent).

CORLEO (Simon).

Philosophie universelle, Palerme, 1863, 2 vol.

MAUGERI (Antoine).

Cours de philosophie, ou Système psycho-ontologique, Catane, 1865-1866.
Beaucoup de mémoires et opuscules historiques et dogmatiques.

LABANCA (Balthazar).

Leçons de philosophie rationnelle, Florence, 1868, 2 vol.

Mamiani (Terenzio).

De la rénovation de l'ancienne philosophie italienne, Paris, 1834, et Florence, 1836, 1 vol.
Six Lettres à l'abbé Antoine Rosmini, Paris, 1838, et Florence, 1842, 1 petit volume.
De l'ontologie et de la méthode, Paris, 1841, et Florence, 1843, 1 vol.
Dialogues de science première, Paris, 1846. 1 vol.
Fondements de la philosophie du droit et principalement du droit pénal, Turin, 1853, un vol. 4e édit.
Une longue *préface* au livre de Schelling, intitulé *Bruno*, et traduit par la marquise Florenzi, Florence, 1859.
Discours et *Dissertations* contenus dans les deux premiers volumes, des extraits des actes de l'Académie de philosophie italienne, Gênes. 1852-1855.
Écrits politiques, Florence, 1853, 1 vol.
Le Nouveau Droit européen, Turin, 1859 (traduit en français et en anglais), 1 vol.
La Renaissance catholique, Florence, 1862, 1 petit volume.
Poésies, Florence, 1864, 1 vol. 2e édition, avec une lettre à Auguste Barbier.
Confessions d'un métaphysicien, Florence, 1865, 2 vol.
Écrits littéraires, Florence, 1868.
Théorie de la religion et de l'État, et ses rapports spéciaux avec Rome et les nations catholiques, Florence, 1868.
Beaucoup d'articles insérés dans la *Nuova Antologia* de Florence.

N. B. Les *Confessions d'un métaphysicien* ont donné lieu à la publication de différents écrits de polémique et de critique dont nous indiquerons les principaux :

Ferri, trois lettres insérées dans le premier volume des *Confessions*, avec les réponses de l'auteur.

Brentazzoli, deux lettres, avec la réponse de M. Mamiani, Bologne, 1866.

Tagliaferri, lettre critique adressée à M. A. Conti, sur un point fondamental des *Confessions*, Florence, 1867.

Fiorentino, articles insérés dans la Revue de Bologne (janvier et février), 1867, sous le titre de *Positivisme et Platonisme en Italie :*

Bonatelli et Mamiani, deux opuscules sur l'argument ontologique de l'existence de Dieu, réunis en un seul fascicule, 85 pages, Persiceto (près Bologne), 1867.

Lavarino, *sur les Confessions d'un métaphysicien de T. Mamiani* (opuscule de 62 pages), Florence, 1868.

V.

HÉGÉLIANISME.

Véra (Auguste).

Introduction à la philosophie de Hégel, Paris, 1864, 2e édit.
Problème de la certitude, Paris (Thèse de doctorat).
L'Hégélianisme et la philosophie, Paris, 1861.
Mélanges philosophiques, Paris, 1862.
Essais de philosophie hégélienne, Paris, 1864.
Des *introductions* et des *commentaires* aux différentes parties de l'Encyclopédie de Hégel. (Tous ces livres sont en français, sauf un petit nombre de discours contenus dans les Mélanges.)
D'autres ouvrages, en anglais, appartenant à la philosophie et à l'histoire.

Spaventa (Bertrand).

Introduction aux leçons de philosophie, Naples, 1862.
La Philosophie de Gioberti, Naples. 1863 (1er vol.).
Essais de critique philosophique, politique et religieuse (1er vol.), Naples, 1867.
Principes de philosophie, Naples, 1867.

Mariano (Raphaël).

La Philosophie contemporaine en Italie, Paris. 1868.

FLORENZI (Marianne).

Lettres philosophiques (opuscule de 71 pages).
Réflexions sur le socialisme et le communisme (opuscule), Florence, 1850.
La Faculté de sentir (40 pages), Montepulciano, 1858.
Philosophèmes de cosmologie et d'ontologie, Pérouse, 1863, 1 vol.
Essais de psychologie et de logique, Florence, 1864, 1 vol.
Essai sur la nature, Florence, 1866, 1 vol.
Essai sur la philosophie de l'esprit, Florence, 1867, 1 vol.
De l'immortalité de l'âme humaine, Florence, 1868, un opuscule.

DE MEIS (Camille).

Pensées et biographie (écrite par lui-même), Bologne, 1868, 1 vol.

VI.

SCEPTICISME CRITIQUE.

FERRARI (Joseph).

Ouvrages italiens :

La pensée de Jean-Dominique Romagnosi, Milan, 1835.
La pensée de J.-B. Vico, introduction formant le premier volume des œuvres complètes de Vico, Milan, 1837.
Philosophie de la révolution, Londres, 1851, 2 vol.
Cours de leçons sur les écrivains politiques italiens, Milan, 1862-1863, un gros volume de 865 pages.
Un grand nombre d'opuscules politiques.

Ouvrages français :

De l'erreur (thèse de doctorat).
Vico et l'Italie, Paris, 1839, 1 vol.
Idées sur la politique de Platon et d'Aristote, Paris, 1842 (opuscule).

Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire, Paris, 1843.
Histoire de la raison d'État, Paris, 1860.
D'autres ouvrages appartenant plutôt à l'histoire qu'à la philosophie.
Deux articles sur la philosophie catholique dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1844.

FRANCHI (Ausonio).

La Philosophie des écoles italiennes, Florence, 1863, 2e édition. La 1re est de 1852 (Capolago), 1 vol.
Addition au livre la Philosophie des écoles italiennes, Gênes, 1853, 1 petit vol.
La Religion du dix-neuvième siècle, Lausanne, 1853, 1 vol.
Le Sentiment, études philosophiques et religieuses, 2e édition, Turin, 1854, 1 vol.
Le Rationalisme du peuple, Genève, 1856.
Conférences (Letture) sur l'histoire de la philosophie moderne, Milan, 1863, 2 vol.
La Raison (Revue hebdomadaire formant plusieurs volumes).
Le Dix-neuvième Siècle (autre Revue, plusieurs fascicules).
Différents discours d'ouverture, articles, traductions, etc.

MAZZARELLA (Bonaventure).

Critique de la science, Gênes, 1860, 1 vol.
De la critique, Gènes, 1867-1868, 2 vol.

VII.

ÉCOLE THÉOLOGIQUE ET SCOLASTIQUE

VENTURA (Joachim).

De methodo philosophandi, Rome, 1828.
La Raison philosophique et la raison catholique, Paris, 1854.
La Tradition et les semi-pélagiens de la philosophie, Paris, 1854.

De la vraie et de la fausse philosophie, Paris, 1852.
Essai sur l'origine des idées, Paris, 1854.
Le Pouvoir politique chrétien, Paris, 1857.
Essai sur le pouvoir public, Paris, 1859.
La Philosophie chrétienne, Paris, 1861.
Beaucoup d'ouvrages oratoires, politiques ou religieux. (Les livres ci-dessus ont été écrits en français et traduits en italien.)

LIBERATORE (Matthieu).

Institutiones philosophicæ, Naples, 1851.
Traité de la connaissance intellectuelle (en italien), Naples, 1855, 2 vol.
Ethica et jus naturale, Naples, 1858.
Compendium logicæ et metaphysicæ, Rome, 1868.

TAPPARELLI D'AZEGLIO (Prosper).

Examen critique des gouvernements représentatifs de la société moderne, Rome, 1854, 2 vol.
Essai théorique de droit naturel fondé sur l'expérience, Rome, 1855, 2 vol.

D'ONDES REGGIO (Vito).

Sur la nécessité de restaurer les principes philosophiques et spécialement ceux de la morale et de la politique. Palerme, 1861 (opuscule).

CLICHY. — Impr. M. LOIGNON, P. DUPONT et Cᵉ, rue du Bac-d'Asnières, 12.

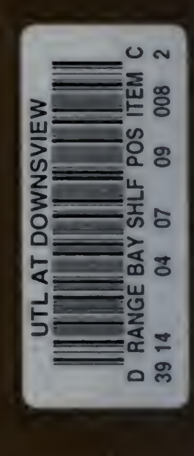
BINDING SECT. JAN 2 6 1965

B
3601
F4
t.2

Ferri, Luigi
Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 04 07 09 008 2